Prefață

Această lucrare de apologetică „creștină are trăi părți. Partea întâi examinează diferite teste pentru adevăr cu scopul de a stabili o bază pentru testarea adevărului diferitelor concepții despre lume și viață. Partea a doua aplică testele pentru adevăr la diferite concepții despre lume și viață, și conchide că teismul este singura concepție adecvată. Partea a treia lucrează în contextul unei concepții teiste despre lume și viață cu scopul de a verifica afirmațiile unice ale creștinismului istoric cu privire la divinitatea lui Cristos și cu privire la autoritatea Bibliei.

Direcția fundamentală pe care o urmează această apologetică istorică își are originea la apostolii din Noul Testament, a fost dezvoltată de Augustin și a ajuns la maturitate în lucrările lui Thma d'Aquino. În esență este aceeași abordare care a fost folosită de vechii teologi de la Princeton, Wakerfield și Hodge, pe linia lui Calvin, și care în timpurile mai recente a fost prezentată mai pe înțelesul tuturor în scrierile lui C.S. Lewis.

Esența acestei abordări apologetice este că creștinul este interesat în apărarea adevărului că Iisus Cristos este Fiul lui Dumnezeu și că Biblia este Cuvântul lui Dumnezeu. Totuși, înainte de a stabili acești doi piloni pe care se bazează unicitatea creștinismului, trebuie să dovedim existența lui Dumnezeu. Nu are sens să vorbim despre o *acțiune* a lui Dumnezeu (adică, o minune) care confirmă faptul că Iisus Cristos este Fiul lui Dumnezeu și că Biblia este *Cuvântul* lui Dumnezeu decât dacă există un Dumnezeu care poate avea un *Fiu* și care poate vorbi prin Cuvântul Său. Așadar, teismul este o condiție necesară pentru creștinism. Ba mai mult, un test adecvat pentru adevăr este o coadiție metodologică necesară pentru a demonstra teismul.

Dacă apologetul creștin nu are un test prin care să poată arăta că alte sisteme sunt false și că creștinismul este adevărat, nu există nicio modalitate de a judeca afirmațiile diferitelor religii și concepții despre lume și viață. Ținând cont de această problemă importantă, rezervăm Partea întâi pentru discutarea testelor pentru adevăr, înainte de a încerca să apărăm teismul (Partea a doua) și unicitatea

creștinismului (Partea a treia).

Partea Întâi	Metodologie
	Agnosticismul Raționalismul Fideismul Experiențialismul Evidențialismul Pragmatismul Combinaționalismul Formularea unor teste adecvate pentru adevăr

Capitolul
Agnosticismul

Există diferite abordări sau metode de investigare a problemei existenței lui Dumnezeu, unele pozitive și altele negative. Probabil e i metoda cea mai larg răspândită din ultima categorie este agnosticismul. Există două categonă fundamentale de agnostici: cei care susțin i.1 existența și natura lui Dumnezeu nu sunt cunoscute și cei care Misiin că Dumnezeu nu poate fi cunoscut. Întrucât cei din prima ciicgorie nu elimină orice cunoaștere religioasă, ne vom concentra îi cm (ia asupra celei de-a doua categorii.

Termenul *agnosticism* a fost inventat de T.H. Huxley. Înţelesul lucrai este necunoaştere, fiind opusul gnosticismului.1 Totuşi, cu mai hi ne de o sută de ani înainte de Huxley, scrierile lui David Hume şi lânmanuel Kant au pus bazele filosofice ale agnosticismului. Mare pute din filosofia modernă consideră de la sine înţeleasă validitatea *y*, iliterală a tipurilor de argumente prezentate de ei.

Argumentele de bază ale agnosticismului

Chiar şi Immanuel Kant a fost raţionalist până când a fost „trezit <lln somnul său dogmatic" prin citirea scrierilor lui David Hume.

Scepticismul lui David Hume

Vorbind într-un sens restrâns, concepţiile lui Hume sunt sceptice ilar ele servesc mai bine ideologia agnostică. Hume a expus bazele poziţiei sale în ultimele rânduri din faimoasa sa lucrare *Enquiry Con-Otming Human Understanding* (Cercetare cu privire la cunoaşterea umană).

Dacă luăm în mână orice volum de teologie sau de metafizică, să punem, de exemplu întrebarea: *Oare conţine această carte vreun*

U

12 METODOLOGIE

e *raţionament abstract referitor la cantitate sau număr*? Nu. *Conţine vreun raţionament experimental cu privire la un fapt real sau cu privire la existenţă*? Nu, Dacă răspunsul este „nu", arunc-o în flăcări: căci nu conţine nimic altceva decât speculaţie şi iluzie. Cu alte cuvinte, orice afirmaţie care nu este fie o relaţie pură de idei (o definiţie sau o relaţie matematică), fie un fapt real (empiric sau faptic) este fără sens. Desigur, toate afirmaţiile despre Dumnezeu sunt în afara acestor categorii şi, prin urmare, cunoaşterea lui Dumnezeu devine imposibilă.

Numai două tipuri de afirmaţii. La baza concluziei lui Hume că toate afirmaţiile care au sens pot fi reduse la două categorii este un empirism radical care poate fi rezumat în felul următor. Orice cunoaştere sau orice idee este derivată fie prin senzaţii fie prin reflectarea în minte asupra ideilor (derivate prin senzaţii). În minte nu există niciun lucru care să nu fi fost mai întâi în simţuri. Ba mai mult, toate senzaţiile sunt simţite „complet independent şi separat". Legăturile cauzale sunt făcute de gândire numai după ce a fost

observată o anumită asociere constantă a lucrurilor din experienţă. Singurul lucru pe care-l simţim este o serie de senzaţii fără legătură între ele şi separate. De fapt, nu există o cunoaştere directă nici măcar a „eului", deoarece tot ce cunoaştem despre noi înşine este o mulţime de senzaţii ale simţurilor fără legătură între ele. Desigur, este logic să vorbim despre legături între idei, chiar despre legături necesare. Dar aceste legături sunt făcute numai în minte apriori sau independent de experienţă. Aposteriori (adică, din experienţă) nu există legături cunoscute şi, desigur, nu există nici legături necesare. De fapt, toate experienţele implică posibilitatea unei stări de lucruri care poate fi opusă. Căci orice lucru pe care-l simţim într-un fel ar putea fi altfel. *Cauzalitatea este bazată pe observare repetată*. Mulţi oameni care cred în Dumnezeu sunt gata să admită că ei nu au o cunoaştere directă a lui Dumnezeu, dar cu toate acestea pretind că au acces la existenţa şi la natura lui Dumnezeu prin efectele Lui sau prin lucrurile pe care le-a făcut sau le-a spus. Dacă epistemologia (teoria cunoaşterii) lui Hume este corectă atunci s-ar părea că ea elimină şi această posibilitate. Potrivit lui Hume „orice raţionament cu privire la fapte reale pare să fie bazat pe relaţia de *cauză şi efect*. Numai prin această relaţie putem trece dincolo de datele din memoria şi din simţurile noastre". Cunoaşterea relaţiei de cauză şi efect nu este apriori ci ia naştere în întregime din experienţă. Ideea de relaţie cauzală apare în minte numai după ce a fost observată în experienţă o asociere constantă. Cu alte cuvinte, numai când observăm că moartea are loc *după* ce ţinem capul altcuiva sub apă timp de cinci minute, numai atunci presupunem o legătură cauzală. O dată ce un eveniment are loc în repetate

1 înduri *după* un altul, începem să ne formăm ideea că evenimentul are loc *datorită* celuilalt. Pe scurt, ideea de cauzalitate este bazată pe observare repetată.

Asocierea obişnuită a evenimentelor îl determină pe observator să creadă sau să postuleze o legătură între ele. Desigur, această legătură nu poate fi *cunoscută* ci este doar *presupusă* datorită repetării asocierilor. Există totuşu posibilitatea erorii de raţionament post hoc – adică, faptul că unele lucruri se întâmplă după alte evenimente (chiar

cu regularitate) dar fără să fie cauzate de acestea. De exemplu, soarele răsare cu regularitate *după* ce cântă cocoşul, dar cu siguranţă soarele nu răsare *deoarece* cocoşul cântă. Nu putem cunoaşte niciodată legăturile cauzale. Şi fără o cunoaştere a Cauzei ACestei lumi, de pildă, rămânem în agnosticism cu privire la un asemenea Dumnezeu presupus.

Cunoaşterea lui Dumnezeu prin analogie este extrem de problematică.

< hiar dacă ar fi să admitem că orice eveniment are o cauză, totuşi nu putem baza cunoaşterea lui Dumnezeu pe acest fapt deoarece ana-logia este slabă, în cel mai bun caz. În faimoasele sale *Dialogues*

< *Dncerning Natural Religion* (Dialoguri despre religia naturală) 4

I lume susţine că universul are o cauză care poate fi (1) *diferită* de Inteligenţa umană, întrucât invenţiile umane sunt diferite de cele din 11. ltură; (2) *finită*, întrucât efectul este finit şi pentru orice efect este necesară numai o cauză adecvată; (3) *imperfectă*, întrucât în natură există imperfecţiuni; (4) *multiplă*, întrucât creaţia lumii pare să fie mai degrabă produsul unui şir de încercări şi erori făcute prin cooperarea mii multor zeităţi; (5) *masculină şi feminină*, întrucât acesta este felul tu tare sunt generaţi oamenii; şi (6) *antropomorfă*, cu mâini, nas, ochi.

1 isa mai departe, aşa cum au creaturile. Întrucât niciun teist nu va uimite că analogia conduce la asemenea zeităţi antropomorfe, ajun-II ni la scepticism cu privire la natura oricărei presupuse Cauze a lumii.

piosf icismul lui Immanuel Kant

Scrierile lui Hume au avut o influenţă profundă asupra gândirii lui K.int. Înainte de a le citi, Kant a fost adeptul unei forme de raţio-n ilism pe linia lui Leibniz. Leibniz şi după el Wolfe, au crezut că realitatea putea fi cunoscută în mod raţional şi că teismul este demonstrabil. Ei au călcat pe urmele unui şir lung de gânditori apuseni, \< la Platon la Augustin, Anselm şi Toma d'Aquino, care au susţinut 1.1 există dovezi cu privire la existenţa lui Dumnezeu. Peniţa lui Kant 1 lo i cea care a pus un sfârşit brusc la cea mai mare parte a

acestui (I l de indire din lumea filosofică.

14 METODOLOGIE

Imposibilitatea cunoaşterii realităţii. Kant a făcut concesie tradiţiei raţionale a lui Leibniz admiţând faptul că există o dimensiune raţională, apriori a cunoaşterii, şi anume, *forma* oricărei cunoaşteri este independentă de experienţă. Pe de altă parte, Kant a acceptat de la Hume şi de la gânditorii empirişti afirmaţia fundamentală potrivit căreia *conţinutul* oricărei cunoaşteri vine pe calea simţurilor. Conţinutul cunoaşterii este furnizat de simţuri dar *structura* cunoaşterii este realizată în ultimă analiză în minte. Această sinteză creatoare a rezolvat problema raţionalismului şi a empirismului. Totuşi, rezultatul nefericit al acestei sinteze este agnosticismul deoarece, dacă omul nu poate cunoaşte nimic decât *după* ce este structurat prin formele apriori ale senzaţiei (timp şi spaţiu) şi prin categoriile cunoaşterii (cum sunt unitatea şi cazualitatea), atunci nu există nicio modalitate de ieşire din propria fiinţă şi de a cunoaşte cea fost cu adevărat *înainte* ca el să o fi structurat în felul în care este. Cu alte cuvinte, pot cunoaşte ce este un *lucrupentru-mine* dar nu pot cunoaşte niciodată lucrul *în sine*. Numai aparenţele pot fi cunoscute, nu şi realitatea. În cuvintele lui Kant, noi cunoaştem *phenomena* dar nu şi *noumena*. Există o prăpastie imensă şi de netrecut între lumea reală şi felul în care cunoaştem noi lumea; trebuie să rămânem agnostici cu privire la realitate. Noi ştim numai *că* lumea există dar nu putem niciodată să ştim *ce* este ea; 5

Paradoxurile raţiunii umane. Există un alt argument în favoarea concluziei agnostice a lui Kant. Nu numai că există o prăpastie de netrecut între cunoaştere şi realitate, între categoriile cunoaşterii noastre şi natura realităţii, ci există şi o contradicţie inevitabilă care rezultă atunci când începem să trecem peste graniţa dintre ele. Cu alte cuvinte, când luăm formele necesare de senzaţie sau categoriile de cunoaştere, cum este principiul cauzalităţii, şi le aplicăm la realitate, suntem confruntaţi direct cu contradicţii inevitabile.6

Există, de pildă, antinomia *timpului*.

— Dacă presupunem că forma de senzaţie cunoscută ca timp (acel „când" cu care noi, creaturile temporale, simţim lucrurile) este

aplicată la realitate, trebuie să conchidem următoarele contradicţii. Pe de-o parte, dacă lumea are un început în timp, atunci trebuie să se fi scurs o infinitate de momente înainte ca lumea să înceapă. Dar lucrul acesta este imposibil deoarece o infinitate de momente nu se poate încheia niciodată. Pe de altă parte, dacă lumea a avut un început în timp, trebuie să fi fost un timp înainte să înceapă timpul – lucru care este imposibil. Aşadar, fie că lumea a avut început în timp, fie că nu a avut un început în timp – ambele poziţii sunt imposibile. Prin urmare, prin aplicarea conceptului de timp la realitate ajungem, în ultimă analiză, în mod necesar

la contradicţii. Şi întrucât contradicţiile nu produc cunoaştere, realitatea nu poate fi cunoscută.

O altă antinomie se referă la categoria cauzalităţii. În primul rând, îi u fiecare cauză poate avea o cauză căci în cazul acesta o serie de Cauze nu ar putea niciodată să cauzeze ceva – ceea ce este contrar realităţii. Pe de altă parte, dacă fiecare lucru are o cauză, atunci nu poate exista o cauză primară iar seria cauzală trebuie să se întindă la Infinit în trecut. Dar este imposibil ca seria să fie infinită şi, în acelaşi timp să aibă un început. Acesta este paradoxul imposibil care rezultă din aplicarea categoriei cauzalităţii la realitate.

Există apoi antinomia *contingenţei*. Mai întâi, trebuie să postulăm şi nu totul este contingent, astfel n-ar exista bază sau posibilitate pentru contingenţă. Dimpotrivă, totul trebuie să fie contingent căci în i csitatea se aplică numai la gând şi nu la lucruri, de vreme ce orice mare de lucruri ar putea fi şi altfel. Dar din nou, realitatea nu poate îi ai fi contingenţă cât şi necesară. Calea de a evita o astfel de contradicţie este aceea de a recunoaşte că raţiunea nu poate cunoaşte i «iluaica, adică agnosticismul.

Aceste argumente nu epuizează arsenalul agnosticului, dar ele ni nu la baza afirmaţiei că Dumnezeu nu poate fi cunoscut. Totuşi, < în îi unii gânditori care refuză să recunoască validitatea acestor irgu mente optează pentru forme mai subtile de agnosticism. Aşa stau lucrurile cu şcoala de gândire spre care ne îndreptăm atenţia în

><miimiare – pozitivismul logic.

„A< oKiiosticismul" lui A.J. Ayer

Mirgând pe linia distincţiei făcute de Hume între afirmaţiile de i< finiţie şi cele empirice, Ayer oferă principiul verificării empirice. ai cui principiu susţine că pentru ca o afirmaţie să aibă sens ea trebuie «A de ori analitică („o relaţie de idei", în cuvintele lui Hume) ori Inietică („un fapt real", în cuvintele lui Hume) – adică, o afirmaţie! definiţie sau una empirică.7 Cea dintâi este goală de conţinut şi nu ipune nimic despre lume; cea de-a doua are un conţinut dar nu ne ipune nimic cu privire la aşa-zisa realitate de dincolo de lumea mpirică, Ba mai mult, afirmaţiile sintetice sunt numai probabile şi RU mi niciodată certe din punct de vedere filosofic. Ele sunt utile în N i iblemele empirice şi în cele practice, dar nu dau informaţii despre ililalc, în sensul metafizic.

I h ut discuţii despre Dumnezeu sunt lipsite de sens şi de conţinut.

uliului pozitivismului logic al lui Ayer este devastator atât pentru

e ni i îi şi pentru agnosticismul tradiţional. Dumnezeu nu poate fi um ui şi nu poate fi descris (inexprimabil). De fapt, este lipsită de i hi. îi şi folosirea termenului *Dumnezeu*. De aceea, chiar şi aghos

16 METODOLOGIE

ticismul tradiţional nu poate fi apărat, întrucât agnosticul presupune că are sens să pui întrebări cu privire la existenţa lui Dumnezeu. Pentru Ayer, însă, cuvântul *Dumnezeu* sau orice echivalent transcendent nu are sens. De aceea, este imposibil să fii agnostic. Termenul *Dumnezeu* nu este nici analitic şi nici sintetic; adică, termenul nu este oferit de teist ca o definiţie goală şi lipsită de conţinut care să corespundă la ceva din realitate, nici nu este un termen plin de un conţinut empiric, întrucât „Dumnezeu" este presupus a fi o fiinţă supra-empirică. De aceea, este literalmente lipsit de sens să vorbeşti despre Dumnezeu.

Este adevărat că Ayer a revizuit mai târziu principiul său cu privire la verificare.8 Dar chiar şi în această formă (care admite că posibilitatea anumitor experienţe empirice este certă, cum este cazul unei experienţe senzoriale singulare, şi că există un al treilea gen de afirmaţii, adică, unele afirmaţii analitice sau de definiţie, care nu sunt

pur arbitrare, cum este principiul său despre verificare) el nu a acceptat ideea că o discuţie despre Dumnezeu poate avea sens. Această a treia categorie nu ar fi nici adevărată şi nici falsă şi nici faptică, ci ar avea semnificaţie definiţională. Totuşi, Ayer a crezut că „este improbabil ca vreun filosof metafizic să accepte o afirmaţie de felul acesta", deşi el a recunoscut că „o eliminare eficientă a metafizicii trebuie să fie sprijinită de o analiză detaliată a argumentelor metafizice specifice".9 Pe scurt, chiar şi un principiu revizuit cu privire la verificarea empirică ar face imposibilă elaborarea unor afirmaţii adevărate pline de sens cu privire la o realitate transempirică cum este Dumnezeu. Nu există o cunoaştere cognitivă a lui Dumnezeu; trebuie să rămânem „a-cognostici".

„*Dumnezeu" este inexprimabil sau mistic*. Urmând o sugestie din *Tractatus*, lucrarea lui *Wittgenstein*, Ayer susţine că deşi Dumnezeu poate fi experimentat (simţit), o asemenea experienţă nu poate fi *exprimată* niciodată în afirmaţii care au sens. Wittgenstein a crezut că „*modul* în care lucrurile există *în* lume este absolut irelevant pentru ceea ce se află la un nivel superior. Dumnezeu nu. Se revelează pe Sine în lume". Căci „există într-adevăr lucruri care nu pot fi exprimate în cuvinte... Ele sunt ceea ce numim „mistic", şi „ceea ce nu putem exprima în cuvinte trebuie să închidem în tăcere".10 Dacă Dumnezeu S-ar putea exprima în cuvintele noastre ar fi într-adevăr „o carte care ar spulbera toate cărţile", dar un asemenea lucru este imposibil. De aceea, nu numai că nu există revelaţie axiomatică, dar nu există nici afirmaţii cognitive semnificative care să poată fi făcute cu referire la vreo fiinţă transcendentă presupusă sau reală. Aşadar, fie că luăm principiul de verificare pozitivist strict logic, fie că luăm limitările

lingvistice mai largi ale lui Wittgenstein, orice discuţie despre Dumnezeu este metafizic lipsită de sens.

Desigur, aşa cum a afirmat Wittgenstein, este posibil să ne jucăm u limbajul, chiar şi cu limbajul religios. Discuţiile despre Dumnezeu pol avea loc şi au loc, dar nu sunt metafizice; ele nu ne spun nimic despre existenta şi natura unei fiinţe din afara acestei lumi. Datorită limitărilor lingvistice inerente, trebuie să rămânem tăcuţi cu

privire la lucrul acesta. În rezumat, pentru noncognitiviştii religioşi Ayer şi Wiiigenstein acognosticismul metafizic este rezultatul net al analizei lingvistice.

Pentru teist sau pentru creştin diferenţa dintre afirmaţia că Dumnezeu nu poate fi *cunoscut* (poziţia lui Kant) şi aceea că nu poate vorbi despre Dumnezeu (poziţia lui Ayer) este de prea mică importanţă. Atât agnosticismul tradiţional cât şi acognosticismul contemporan ne lasă în aceeaşi dilemă filosofică: nu există nicio bază pentru a face, iliimaţii adevărate despre Dumnezeu.

Nefalsificabilitatea crezurilor religioase. Celălalt aspect al principi ului verificabilităţii este falsificabilitatea. Folosind o idee din pilda lui John Wisdom despre grădinarul invizibil, Antony Flew a lansat următoarea provocare credincioşilor: „Ce ar fi trebuit să se întâmple ea să constituie pentru voi o dovadă împotriva dragostei sau a exis-leniei lui Dumnezeu?" 11 Căci nu se poate accepta nimic care să explice credinţa în Dumnezeu dacă nu se acceptă ceva care să explice inexistenţa lui Dumnezeu. Orice afirmaţie cu sens poate fi formulată şi în sensul opus (poate fi falsificată). Nu există nicio diferenţă între un grădinar invizibil, care nu poate fi detectat, şi un grădinar care nu Kistă deloc. Tot aşa, un Dumnezeu care nu produce o diferenţă care poate fi verificată sau falsificată nu este Dumnezeu. Dacă credineiosul nu poate arăta prin ce s-ar deosebi lumea dacă nu ar exista Dumnezeu, el nu poate folosi stările din lume ca dovadă pentru existenţa lui Dumnezeu. Pe scurt, dacă teistul nu poate răspunde ilnoct la această provocare, s-ar părea că avem, ceea ce R.M. Hare numeşte, un „blik".1 Cu alte cuvinte, el are un crez în Dumnezeu care nu poate fi falsificat (sau, dovedit fals) în ciuda tuturor faptelor sau Mărilor de lucruri. Are prea puţină importanţă dacă credinciosul numeşte „blik-ul" său pildă, mit sau orice altceva; cert este că el este un credincios acognostic care nu are nicio cunoaştere semnificativă sau verificabilă a lui Dumnezeu, şi acesta este un progres cu totul neglijabil faţă de agnosticismul tradiţional al lui Kant.

Evaluarea argumentelor agnostice

Aşa cum am arătat deja, există două forme de agnosticism: mai întâi, forma simplă care susţine că Dumnezeu nu este cunoscut, adică,

noi *nu* îl cunoaştem pe Dumnezeu. Aceasta, desigur, lasă posibilitatea ca Dumnezeu să poată fi cunoscut şi că unii îl cunosc într-adevăr pe Dumnezeu. Ca atare, acest gen de agnosticism nu constituie o ameninţare pentru teismul creştin. A doua formă de agnosticism şi creştinismul se exclud reciproc. Ea afirmă că Dumnezeu nu poate fi cunoscut. Chiar şi aici trebuie să facem o distincţie importantă mai înainte de a trece la critică. Există agnosticism nelimitat şi limitat cu privire la Dumnezeu. Agnosticismul nelimitat susţine că Dumnezeu precum şi întreaga realitate este absolut de necunoscut. Cealaltă formă susţine numai că Dumnezeu este în parte incognoscibil datorită limitărilor caracterului finit şi păcătos al omului. Noi vom considera că această ultimă formă de agnosticism este atât posibilă cât şi de dorit. Pavel a scris: „Acum vedem ca într-o oglindă, în chip întunecos… Acum cunosc în parte" (1 Cor. 13: 12).

Ne rămân trei alternative cu privire la cunoaşterea lui Dumnezeu, întâi, nu putem cunoaşte nimic cu privire la Dumnezeu; El nu poate fi cunoscut. În al doilea rând, putem cunoaşte totul despre Dumnezeu; El poate fi cunoscut în mod deplin. În al treilea rând, putem cunoaşte ceva cu privire la Dumnezeu, dar nu totul. Prima poziţie o vom numi agnosticism; a doua, dogmatism; şi ultima, realism. Este evident că poziţia dogmatică nu poate fi apărată. Ar trebui să fii Dumnezeu ca să-L poţi cunoaşte complet pe Dumnezeu. Omul finit poate avea numai o cunoaştere finită a infinitului, nicidecum o cunoaştere infinită. Puţini credincioşi educaţi au susţinut cu tărie acest gen de dogmatism. Totuşi, teiştii argumentează uneori împotriva agnosticismului ca şi cum agnosticismul *parţial* ar fi de asemenea greşit. Ei argumentează că agnosticismul este greşit pur şi simplu deoarece nu putem *şti* că ceva nu poate fi cunoscut cu privire la realitate fără a subînţelege o cunoaştere cu privire la acel ceva. Acest raţionament este greşit. Nu există nicio contradicţie în a spune: „Cunosc suficient despre realitate încât să afirm că există lucruri din realitate pe care nu le pot cunoaşte". De exemplu, putem cunoaşte suficient despre tehnicile de observaţie şi de raportare încât să

spunem că este imposibil să cunoaştem cu exactitate populaţia lumii la un moment dat (imposibilitate *practică* de a cunoaşte). De asemenea, putem cunoaşte suficient despre natura limitării încât să spunem că este imposibil ca oamenii să cunoască exhaustiv o fiinţă infinită (care, *în principiu*, nu ar putea fi cunoscută în mod exhaustiv de către un om finit aşa cum îl cunoaştem noi). În analiza critică de mai jos ne vom ocupa numai de gânditorii *complet* agnostici care exclud în teorie şi în practică orice cunoaştere a lui Dumnezeu. Acest gen de agnosticism complet se auto-contrazice.

AGNOSTICISMUL 19

Agnosticismul se contrazice pe sine însuşi

Agnosticismul complet se contrazice singur; el se reduce la afinii. it in autodistrugătoare potrivit căreia: „Putem cunoaşte suficient a< \pre realitate ca să afirmăm că nu poate fi cunoscut nimic despre i (i I i iate". Această afirmaţie conţine în sine tot ce este necesar pentru fi contrazisă. Dacă cineva cunoaşte *ceva* despre realitate, persoana îi cea nu poate afirma în aceeaşi propoziţie că *nimic* nu poate fiunoscut cu privire la realitate. Şi desigur, dacă nu cunoaştem nimic îi privire la realitate, nu avem niciun temei ca să facem o afirmaţie îi privire la realitate. Este suficient să spunem că această cunoaştere despre realitate este complet şi pur negativă, adică, o cunoaştere a ce nu este realitatea. Dar orice negativ, presupune un pozitiv; *nu* putem ulii mă în mod relevant că un lucru nu este ceva dacă nu avem nicio cunoaştere despre acel „ceva". Decurge de aici că agnosticismul total

< contrazice singur deoarece presupune o oarecare cunoaştere cu pl Ivire la realitate tocmai pentru a nega orice cunoaştere a realităţii.

Unii au încercat să evite logica analizei critice de mai sus prin punerea scepticismului lor sub forma unei întrebări: „Ce cunosc eu despre realitate?" Totuşi, aceasta nu evită dilema ci doar o amână. Întrebarea aceasta poate şi trebuie pusă atât de agnostic cât şi de Creştin. Dar *răspunsul* la întrebare este cel care separă pe agnostic de i< ilisi. Răspunsul: „Pot cunoaşte ceva cu privire la Dumnezeu" se mOiebeşte semnificativ de răspunsul: „Nu pot cunoaşte nimic despre i lumnezeu". Dacă răspunsul este dat sub forma din urmă, este făcută p

iânmaţie care se contrazice singură.

Nu ne va fi de folos nici să adoptăm o poziţie de tăcere şi să nu (punem nimic. Gândurile pot fi la fel de autodistrugătoare ca şi un malţiile. Cel care tace nu poate nici măcar gândi că nu ştie absolut nimic eu privire la realitate deoarece chiar gândul acela subînţelege El el cunoaşte ceva cu privire la realitate.

l Hsigur, cineva se poate să fie gata să admită că o cunoaştere a I. ihi. lui finite este posibilă, dar să refuze să admită orice cunoaştere i unei presupuse realităţi infinite, cum este Dumnezeul teismului I rt ţtin. În cazul acesta trebuie observate două lucruri. Mai întâi, pn/iţia aceasta nu mai este un agnosticism complet, deoarece susţine I i le poate cunoaşte ceva despre realitate. Aceasta deschide uşa i. ni în discuţia cu privire la faptul dacă această realitate este finită în Infinită, personală sau impersonală. În al doilea rând, această în mic ne duce dincolo de problema agnosticismului, la dezbaterea îi ipre deism finit (sau „zeism finit", în engl. godism, n.tr.) şi teism i pl (arc le vom discuta mai târziu). Înainte de a aborda câteva dintre irgumentele specifice ale agnosticilor, va fi de folos să mai dăm

exemple de felul în care agnosticismul implică afirmaţii care se contrazic singure.

Răspuns la agnosticismul lui Kant. Argumentul lui Kant potrivit căruia categoriile de gândire (cum sunt unitatea şi cazualitatea) nu se aplică la realitate este un argument inadecvat, deoarece dacă aceste categorii ale realităţii nu corespund cu cele ale gândirii, nu se poate face nicio afirmaţie despre realitate, nici măcar afirmaţia pe care a făcut-o Kant. Cu alte cuvinte, dacă lumea reală nu ar fi inteligibilă, nu s-ar putea face nicio afirmaţie despre ea. O prestructurare a gândirii faţă de realitate este necesară, fie că vrem să spunem ceva pozitiv, fie că vrem să spunem ceva negativ despre ea. Nu putem nici măcar să *gândim* despre o realitate care este de neconceput. Acum, dacă cineva ar vrea să forţeze argumentul şi să spună că agnosticul nu trebuie să facă nicio afirmaţie cu privire la realitate ci doar să definească limitele necesare a ceea ce putem cunoaşte, se poate arăta că şi această încercare se autodistruge (se contrazice singură); a spune că nu putem

cunoaşte dincolo de limitele fenomenelor sau aparenţelor înseamnă să tragem o linie de netrecut pentru acele limite. Dar nu putem stabili asemenea limite bine definite fără a le depăşi. Nu este posibil să susţinem că aparenţele se sfârşesc aici şi că realitatea începe acolo decât dacă putem vedea la o oarecare depărtare de cealaltă parte. Cu alte cuvinte, cum poate cunoaşte cineva diferenţa dintre aparenţă şi realitate decât dacă le cunoaşte deja pe amândouă aşa încât să poată face o comparaţie?

Un alt aspect autodistrugător (contradictoriu) este subînţeles în afirmaţia lui Kant că el ştie *că* noumena există dar că nu ştie *ce* este noumena. Este oare posibil să ştii că ceva există fără să ştii ceva despre acel ceva ce există? Poate fi cunoscută existenţa pură? Oare nu implică orice cunoaştere o oarecare cunoaştere a caracteristicilor? Chiar şi existenţa unei creaturi stranii pe care nu a văzut-o nimeni până acum nu ar putea fi observată decât dacă acea creatură ar avea nişte caracteristici concrete cum sunt mărimea, culoarea sau mişcarea. Chiar şi ceva invizibil trebuie să lase în urmă nişte efecte sau urme pentru a fi observat. Nu este necesar să cunoaştem originea sau funcţia unui lucru necunoscut complet nou. Totuşi, omul trebuie să observe ceva din ce este acest lucru, căci altfel nu ar putea şti că există. Nu este posibil să afirmi *că* ceva există fără ca simultan să declari ceva cu privire la ceea *ce* există. Chiar şi a-l descrie ca „lucrulânsine" sau „lucrul real" implică a spune ceva. Ba mai mult, Kant a recunoscut că acel „în sine" este „sursa" insondabilă a aparenţei pe care o observăm. Toate acestea ne informează cu privire la lucrul real: şi anume, lucrul real, lucrul „înşine", este sursa impresiilor pe care le avem. Chiar şi

această poziţie filosofică este mai puţin decât de agnosticismul complet.

Răspuns la scepticismul lui Hume. Există câteva nivele diferite la ia re îi putem răspunde lui Hume. Mai întâi, încercarea sceptică generală de a suspenda orice judecată cu privire la realitate este auto-ilistrugătoare (contradictorie), întrucât implică o judecată despre realitate. Cum altfel ar putea şti cineva că suspendarea oricărei judecăţi despre realitate este calea cea mai înţeleaptă, decât dacă ar şti

tnir-adevăr că realitatea este insondabilă, că nu poate fi cunoscută? Scepticismul implică agnosticism şi, aşa cum s-a arătat mai sus, agnosticismul subînţelege o oarecare cunoaştere a realităţii. Scepticismul nelimitat care cere suspendarea *oricărei* judecăţi cu privire la realitate implică o judecată foarte generală cu privire la posibilitatea cunoaşterii realităţii. De ce să încerci să descurajezi orice încercări de a cunoaşte adevărul, în afară de cazul că ştii de la bun început că sunt zadarnice? Şi cum poţi ajunge în posesia acestei informaţii afară de cazul în care ai şti deja ceva despre realitate?

În al doilea rând, declaraţia lui Hume că orice afirmaţii semnifica-live sunt fie o asociere de idei, fie o relatare despre fapte reale, este ca însăşi o afirmaţie care nu se încadrează în niciuna din aceste categorii. Prin urmare, este fără sens pe înseşi premizele ei. Nu ar putea fi o asociere pură de idei, pentru că în cazul acela nu ne-ar da informaţii despre realitate aşa cum intenţionează. Şi este clar că nu este o relatare a unui fapt real întrucât ea pretinde că se referă la ceva mai mult decât chestiuni empirice. Pe scurt, distincţia făcută de Hume este baza pentru principiul verificabilităţii al lui Ayer, iar principiul verificabilităţii în sine nu poate fi verificat în mod empiric.

În al treilea rând, atomismul empiric radical al lui Hume potrivit căruia toate evenimentele sunt „complet disparate şi separate" şi care mai afirmă că însuşi eul nu este decât o îngrămădire de impresii ale simţurilor, este imposibil (nerealizabil). Dacă toate lucrurile ar fi fără ic aâură între ele atunci ar fi imposibil să facem vreo afirmaţie specifică, întrucât o oarecare unitate şi legătură este subînţeleasă în însăşi afirmaţia că toate lucrurile sunt lipsite de legătură. Ba mai mult, afirmaţia: „*JLu* nu sunt nimic altceva decât impresii despre mine însumi" se contrazice singură, deoarece avem întotdeauna unitatea presupusă a „Eului" care face afirmaţia. Dar nu putem presupune un cu unitar cu scopul de a nega ceea ce presupunem.

Răspuns la acognosticismul lui Ayer. Aşa cum am remarcat deja, principiul verificabilităţii empirice prezentat de Ayer se contrazice singur, deoarece nu este nici pur definiţional şi nici's" trict faptic. Aşadar, pe temeiul propriilor premize se încadrează în a treia categoric, a afirmaţiilor lipsite de sens. Ayer şi-a dat seama de această

problemă și s-a angajat în operații de recuperare, făcând apel la o a treia categorie de afirmații despre care a spus că nu au valoare de adevăr dar au o funcție utilă. Verificabilitatea, a susținut el, este analitică și definițională, dar nu este arbitrară sau adevărată. Ea este meta-cognitivă, adică, dincolo de posibilitatea de verificare ca adevărată sau falsă, fiind pur și simplu folositoare ca ghid pentru înțelegerea sensului. Aceasta este o mișcare clasică dar este greșită din două motive. Mai întâi, ea nu mai elimină posibilitatea de a face afirmații metafizice. Dimpotrivă, ea admite că nu putem *legifera* înțelesul ci trebuie să *examinăm* înțelesul presupuselor afirmații metafizice. Dar dacă este posibil să fie făcute afirmații cu sens despre realitate, nu mai avem agnosticism complet sau acognosticism. În al doilea rând, oare pot fi făcute afirmații metacognitive cu caracter de restrângere a cognitivității care să nu fie o auto-ridiculizare? Se pare că nu, deoarece limitarea sferei a ceea ce are sens înseamnă limitarea sferei a ceea ce poate fi adevărat, întrucât numai lucrurile care au sens pot fi adevărate. Prin urmare, încercarea de a limita sensul la relații definiționale sau la ce poate fi verificat înseamnă a enunța un pretins adevăr care trebuie să fie el însuși supus la un test oarecare. Dacă nu poate fi testată, atunci devine o concepție care nu poate fi falsificată, un „blik".

Răspuns la misticismul lui Wittgenstein. Ludwig Wittgenstein se angajează într-un acognosticism care se ridiculizează singur. El încearcă să definească limitele limbajului în așa fel încât să arate că este imposibil să vorbești în mod cognitiv despre Dumnezeu. Dumnezeu este literalmente inexprimabil. Și despre ceea ce se poate vorbi nici nu trebuie să se vorbească. Dar Wittgenstein nu poate reuși să traseze liniile limitării lingvistice mai bine de cum a delimitat Kant domeniul fenomenelor sau al aparenței; căci, cum ar putea ști cineva că Dumnezeu este inexprimabil fără ca în felul acesta să reveleze ceva exprimabil despre Dumnezeu? însăși încercarea de a contesta orice exprimare despre Dumnezeu este o exprimare despre Dumnezeu. Nu poți trasa limitele limbajului și gândirii fără să depășești însăși limitele pe care le-ai trasat. Prin urmare, afirmația că inexprimabilul nu poate

fi exprimat este o încercare care se contrazice singură. Tot așa, chiar și gândul că nu te poți gândi la ceea ce este de negândit este o contradicție. Limbajul (gândul) și realitatea nu se pot exclude reciproc, deoarece orice încercare de a le separa complet implică o oarecare interacțiune sau relație între ele. Nu poți folosi schelăria limbajului și gândului despre limitele realității doar pentru a spune că schelăria nu poate fi folosită în scopul acesta. Dacă scara a fost

folosită pentru ca cineva să se urce pe casă, pe această bază nu putem Mga capacitatea utilizării scării pentru a-l duce pe om pe casă.

Răspuns la principiul falsijâcabililăfii lui Flew. Trebuie spuse două lucruri despre principiul falsificabilității lui Flew. În primul rând, m (usul îngust al falsificabilității *empirice* este mult prea restrictiv. Nu orice lucru trebuie să poată fi falsificabil în mod empiric. De fapt, k t și principiu însuși nu poate fi falsificabil în mod empiric. Dar în sensul mai larg al posibilității de testare sau de argumentare, este cert i A principiul este valabil și util. Căci, dacă nu ar exista criterii cu privire la adevăr și falsitate, nu ar putea fi sprijinite afirmațiile nilevărate. Totul, inclusiv părerile opuse, ar putea fi adevărat. Dar în fesul acesta nu ar putea spune despre nimic că este adevărat (în opoziție cu ce este fals), deoarece nu poate fi făcută o asemenea distincție.

În al doilea rând, nu orice lucru care este verificabil (într-un mod o. necare) trebuie să fie falsificabil în același mod. John Hick a arătat

< a există o relație asimetrică între verificabilitate și falsificabilitate. I) e exemplu, un om poate verifica, de pildă, propria sa imortalitate IRCL observă în mod conștient propria sa înmormântare. Dar el nu Otte falsifica (dovedi falsă) imortalitatea sa, pentru că dacă nu.

u) iavieţuieşte propria sa moarte, nu va fi acolo ca să conteste propria sa imortalitate. Niciun om nu poate falsifica (dovedi falsă) Mortalitatea altei persoane decât dacă este omniștient sau dacă este Dumnezeu, deoarece există întotdeauna posibilitatea ca existența mea să fie oarecum dincolo de cunoașterea lui limitată. Dar dacă este HKMar să postulez o minte omniștientă sau un Dumnezeu, atunci

de absolut contradictoriu să folosesc principiul falsificabilității ca n dovedesc inexistența lui Dumnezeu. Prin urmare, putem conchide M orice afirmație care se pretinde adevărată trebuie să poată fi testată ni argumentată, dar nu toate afirmațiile adevărate trebuie să poată îi iilsilicabile sau infirmabile. De exemplu, o stare totală de inexis-Haţi a oricărui lucru ar putea fi nefalsificabilă întrucât nu ar exista nimeni și nimic care să o falsifice. Pe de altă parte, existența unui lucru poate fi testată prin experiență sau prin deducție.

Riipuns la câteva afirmații agnostice specifice

I lume a contestat folosirea tradițională atât a cauzalității cât și a Mlllogiei ca mijloace de cunoaștere a Dumnezeului teist. Cauzali lltea este bazată pe obicei (evenimente repetate) iar analogia ar putea conduce fie la un dumnezeu finit asemănător cu omul fie la un i himnezeu complet diferit de analogul presupus. Să examinăm pe rând licoare dintre aceste afirmații.

24 METODOLOGIE

Cauzalitatea nu este nejustificată. În primul rând, Hume nu a negat niciodată principiul cauzalității. El a admis că ar fi absurd să susținem că lucrurile apar fără nicio cauză.13 Ceea ce a încercat el să nege este existența vreunei modalități filosofice de *stabilire* a principiului cauzalității. Dacă principiul cauzal nu este o simplă relație analitică între idei ci un crez bazat pe asocieri obișnuite ale unor evenimente reale, atunci nu există nicio necesitate în acest principiu și nu-l putem folosi cu justificare filosofică. Dar am văzut deja că împărțirea tuturor afirmațiilor care au conținut în aceste două categorii este auto-distrugătoare. Prin urmare, este posibil ca principiul cauzal să fie atât un principiu cu conținut cât și un principiu necesar. De fapt, însăși negarea necesității cauzale implică un fel oarecare de necesitate cauzală în negare deoarece, dacă nu există un temei (sau cauză) necesar pentru negare, atunci negarea nu este neapărat valabilă. Iar dacă există un temei sau o cauză necesară pentru negare, atunci negarea este contradictorie, deoarece în cazul acela avem folosirea unei legături cauzale necesare pentru a nega existența legăturilor cauzale necesare.

Unii au încercat să evite logica obiecției de mai sus prin

limitarea necesității la realitatea logicii și a afirmațiilor, dar prin negarea faptului că acea necesitate se aplică la realitate. Dar această încercare eșuează deoarece pentru ca această afirmație să realizeze ceea ce intenționează, și anume, să excludă necesitatea din tărâmul realității, trebuie să fie ea însăși o afirmație necesară despre realitate. Cu alte cuvinte, trebuie să pretindă că este în mod necesar adevărat cu privire la realitate faptul că nu pot fi făcute afirmații necesare despre realitate. Trebuie să facă o afirmație necesară despre realitate, o afirmație în care să spună că afirmațiile necesare nu pot fi făcute cu referire la ce este real. Este clar că afirmația se contrazice singură întrucât ceea ce declară nu poate fi făcut.

Analogia nu este neîntemeiată. De asemenea, Hume nu poate nega nicidecum orice similaritate dintre lume și Dumnezeu, deoarece aceasta ar afirma în mod implicit că creația trebuie să fie complet diferită de Creator. Ar însemna că efectele trebuie să fie complet diferite de cauza lor. În realitate și această afirmație se contrazice singură, întrucât dacă nu ar exista o oarecare cunoaștere cu privire la cauză nu ar exista niciun temei pentru negarea oricăror asemănări cu efectul ei. Comparația, chiar și cea negativă, implică o oarecare cunoaștere pozitivă a termenilor comparați. Prin urmare, fie nu există niciun temei pentru afirmația că Dumnezeu trebuie să fie complet diferit, fie că nu poate exista o cunoaștere a lui Dumnezeu în termenii experienței noastre, în car caz Dumnezeu nu este neapărat complet diferit de ceea ce cunoaștem în experiența noastră.

Ar trebui să atragem atenția cu privire la tragerea unor concluzii neavenite din aceste argumente. O dată ce am arătat că agnosticismul loial este contradictoriu, nu este *de la sine înțeles* că Dumnezeu există sâni că avem o cunoaștere despre Dumnezeu. Aceste argumente arată numai că, dacă există un Dumnezeu, nu putem susține că El nu *poate* îi cunoscut. De aici decurge numai că Dumnezeu poate fi cunoscut, im și că noi cunoaștem totul cu privire la Dumnezeu. Contestarea unosticismului nu este o dovadă pentru realism sau pentru teism. Cu iilic cuvinte, agnosticismul nu face decât să se distrugă pe sine și face *i. mbil* să clădești teismul creștin. Cazul pozitiv

pentru cunoaşterea t h şiină a lui Dumnezeu trebuie expus mai târziu.

Răspuns la antinomiile lui Kant. În fiecare dintre antinomiile lui kiini există un oarecare paralogism. Noi nu ajungem la contradicţii i lud începem să vorbim despre realitate în termenii condiţiilor neceiir pentru gândirea umană. De exemplu, nu este necesar să vorbim despre lume ca având un început în timp, ca şi cum timpul ar fi existat deja şi ar fi existat timp înainte de timp. Putem vorbi despre lume ca (nud începutul timpului. Adică, timpul este concomitent cu lumea piti – iar în acest caz nu există timp înainte de timp. Tot ce este interior timpului este eternitate.

De asemenea, este greşit să considerăm că orice lucru are nevoie ftO cauză, deoarece în cazul acesta ar trebui să existe o infinitate de m/e şi chiar Dumnezeu ar avea nevoie de o cauză. Numai lucrurile i... ale, schimbătoare, condiţionate au nevoie de cauze. Când ajungem la o fiinţă nelimitată, neschimbătoare şi necesară nu mai este n. voie de o cauză. Finitul trebuie să fie cauzat, dar fiinţa infinită este în auz. aţă.

În fine, aşa numitul paradox al contingenţei falimentează de um-inenea deoarece nu orice lucru poate fi contingent. Trebuie întriii var să existe un temei pentru contingenţă care să fie dincolo de Ontingent, şi anume, necesarul. Dar aşa cum ara arătat anterior, este îi contradicţie să afirmăm că necesitatea se aplică numai la idei şi la iiumaţii dar nu şi la fiinţe sau la realitate, deoarece însăşi această lioi turaţie impune cu necesitate o afirmaţie despre realitate. Gândul i realitatea nu pot fi separate în mod radical fără a fi unite în mod în vocabil; este imposibil să afirmăm separarea lor în afară de cazul i fi ele sunt de fapt unite. Aceasta nu înseamnă că raţionalul este real, i i. pune că realul poate fi cunoscut în mod raţional.

Sumar şi concluzii l jeistă două genuri de agnosticism: limitat şi nelimitat. Cel dintâi mi îţi o ameninţare pentru creştinism ci este compatibil cu afirmaţia

< refritoare la cunoaşterea finită a unui Dumnezeu infinit. Agnos

ticismul nelimitat, însă, este autodistrugător (contradictoriu) deoarece implică o cunoaştere a realităţii tocmai pentru a nega

posibilitatea oricărei cunoaşteri a realităţii. Atât scepticismul cât şi noncognitivismul (acognosticismul) pot fi reduse la agnosticism. În afară de cazul că este imposibil să cunoşti realitatea, nu este necesar să contești posibilitatea oricărei cunoaşteri cognitive despre realitate sau să-i împiedici pe oameni să emită vreo judecată cu privire la ea. Scepticismul şi acognosticismul implică agnosticism.

În fine, agnosticismul nelimitat este o formă subtilă de dogmatism. Prin faptul că agnosticismul contestă cu desăvârşire posibilitatea oricărei cunoaşteri a realităţii, se situează la polul opus faţă de poziţia care pretinde cunoaşterea absolută a realităţii. Ambele poziţii sunt la fel de dogmatice. Amândouă sunt poziţii *categorice* cu privire la cunoaştere, în contradicţie cu poziţia potrivit *e & reia putem* cunoaşte sau *cunoaştem* ceva cu privire la realitate. Pentru a face o asemenea afirmaţie generală şi categorică, fie pozitivă, fie negativă, ar trebui să fii omniştient. Agnosticismul este un dogmatism negativ, şi orice negativ presupune un pozitiv. De aceea, agnosticismul total nu numai că se distruge pe sine ci se şi zeifică pe sine. Numai o minte omniştientă ar putea fi total agnostică, iar oamenii mărginiţi recunosc faptul că nu posedă omniştiinţă. De aceea, uşa rămâne deschisă pentru o oarecare cunoaştere a realităţii. Realitatea nu este imposibil de cunoscut.

LECTURI SELECTATE PENTRU CAPITOLUL 1 Expunerea agnosticismului

Hume, David. *An Enquiry Concerning Human Understanding* Huxley, T.H. *Collected Essays*, vol. V. Kant, Immanuel. *Critique of Pure Reason*. Stephen, Leslie, y4/i *Agnostic's Apology*.

Evaluarea agnosticismului

Colin, James. *God în Modern Phil osophy*, cap. I ŞI V.

Flint, Robert, *Agnosticism*.

Garrigou-Lagrange, Reginald. *God*: *His Existence and His Nature*

Hackett, Stuart. *The Resurrection of Theism*, partea I.

Ward, James. *Naturalism and Agnosticism*.

Note

1. Vezi T.H. Huxley, „Agnosticism and Christianity" (1889), în *Collected Essays* (London: 1894), vol. V.

I.ondon, 1784; ediţie modernă de C.W. Hendel (New York: 1955).

I *Enquiry*, sec. IV, pentru 2.

4 I.ondon, 1779; ediţie recentă de Norman Kemp Smith (New York: 1972).

I Ve/. i *Critica raţiunii pure*, trad. Norman Kemp Smith (New York: St. Martin's l ress, 1965), în special p. 173 şi urm.

Kant, *Critica raţiunii pure*, p. 393 şi urm.

t A.J. Ayer, Language, *Truth and Logic*, *New York*: *Dover Publications*, *Inc.*, *1946*; *prima ediţie 1936*).

B Ve/. i „Introducere" la ed. rev. p. 10 şi urm.

„Ayer, p. 16.

m *Jractatus Logico-Philosophicus*, 6: 44, 6432, 6522, London: 1922; trad. D.F. l'curs şi B.F. McGuiness (London: 1961)).

II., Tlieology and Falsification", în *New Essays în Philosophical Theology*, ed. Anthony Flew şi Alasdair MacIntire (London: SCM Press, Ltd.: 1955), p. 99.

I I l<w şi MacIntire, p. 100.

I» Vevi David Hume, „A Letter from a Gentleman to His Friend în Edinburgh", II Hinest C. Mossner şi John V. Price (Edinburgh: University Press, 1967).

Raţionalismul

Seminţele raţionalismului au fost sădite ferm în lumea apuseană încă din vremea lui Platon. În Evul Mediu raţionalismul a fost promovat de gânditori ca Avicenna şi de scolastici ca Duns Scotus. Mişcarea aceasta, însă, a înflorit în triumviratul modern al lui Descartes, Spinoza şi Leibniz. Raţionalismul este caracterizat prin accentul pe care-l pune pe capacitatea înnăscută sau apriori a raţiunii umane de a cunoaşte adevărul. În esenţă raţionaliştii susţin că ceea ce poate fi cunoscut sau demonstrat prin raţiunea umană este adevărat.

Prezentarea raţionalismului

9

Raţionalismul poate fi înţeles cel mai uşor prin contrast cu empirismul. Raţionalismul pune accentul pe *gândire* în procesul de

cunoaştere, în timp ce empirismul pune accent pe *simţuri*. În lumea antică aceste accente au fost găsite la Platon şi, respectiv, la Aristotel. În vremurile moderne Descartes, Spinoza şi Leibniz sunt principalii exponenţi ai raţionalismului, în timp ce Locke, Berkeley şi Hume sunt exemple clasice de empirişti.

Alături de accentul pus pe gândire, raţionalismul aderă la un aspect apriori al cunoaşterii umane, adică, ceva independent de experienţa senzorială. Prin contrast, empiriştii pun accentul pe aposteriori, adică pe ceea ce vine prin experienţa empirică. De asemenea, raţionaliştii argumentează în favoarea ideilor şi principiilor înnăscute, în timp ce empiriştii cred că mintea este o *tabula rasa*, o tăbliţă goală pe care experienţa scrie impresiile sale.

Nu este neobişnuit ca empirismul să ducă la scepticism sau la materialism, ca în cazul lui Hume şi Hobbes. Dar raţionaliştii au

Capitolul

2

28

RAŢIONALISMUL 29

N Ud în ţa să argumenteze în favoarea existenţei lui Dumnezeu. Carack 11 ni pentru abordarea raţionalistă a existenţei lui Dumnezeu este

Ifgumentul ontologic bazat pe ideea unei Fiinţe perfecte sau nece

1. Totuşi, empiriştii care sunt teişti tind să-şi sprijine crezul în în hvru pe argumentul cosmologic, potrivit căruia lumea are o ui în afara lumii.

Probabil că cea mai bună modalitate de a înţelege raţionalismul

I vedem cum este expus de trei reprezentanţi majori din lumea

Ntoili i iia. Fiecare are trăsături distincte, dar toţi exemplifică mişcarea o îi. ial.1.

„D.scurtes (1596 – 1650)

În 11 o perioadă de scepticism crescând şi de îndoială, Descartes s-a „" în i fumat să aducă certitudine în filosofie. Întrucât în vremea lui iries matematica şi, în special, geometria păreau să prezinte… în i pl omisiuni în direcţia aceasta, Descartes a aplicat

metoda mate-i îi raţiunea umană. Rezultatul a fost ceea ce poate fi numit o pluti motogie geometrică. Pentru a ajunge la concluzii demonstra-Mi. trebuie să avem premize sau axiome indubitabile şi, pe baza iioni, trebuie să deducem concluzii care nu pot fi respinse din BUIUI de vedere logic. Dar unde pot fi găsite asemenea axiome ar-klfni elice în torentul de îndoială? Răspunsul lui Descartes la această îi. iii. i este atât fascinant cât şi ilustrativ pentru mişcarea raţio-lll îi clasică. Îndoiala este o formă negativă de gândire. Cu cât pe Im mai mult, cu atât suntem mai siguri de un lucru, şi anume, că

…iloieli. Îndoiala completă aduce certitudine completă cu privi

11 faptul că persoana aceea gândeşte. Am îndoieli; prin urmare, itfirii < Dar dacă cineva gândeşte, trebuie să se gândească la un lucru.

H. i, el trece de la *dubito* la *cogito*, la *sum*; de la „mă îndoiesc" la

liute e la „sunt". Punctul indubitabil de pornire sau axioma este că liltil i îi în acelaşi timp o fiinţă care se îndoieşte şi care gândeşte.1

I i în urmare, mintea este un lucru care gândeşte şi faptul acesta nu i mii îi pus la îndoială. Dar ce putem spune despre trup? Potrivit lui îi ies, trupul este o extensiune, şi lucrul acesta poate fi pus la ilfl. unt urile ne înşală şi am putea doar să visăm despre trupul lin i despre lumea fizică. Într-adevăr, un demon răuvoitor ar

I mit înşele cu privire la lume. Felul în care Descartes depăii im.1 îndoială senzorială este o lecţie instructivă despre mişi iţionalistă clasică. Întrucât singurul lucru de care este cert este

11 propriei sale minţi, Descartes trece în continuare la dove

«Mentei lui Dumnezeu. Apoi, pe baza faptului că Dumnezeu îi nmâgi, Descartes încearcă să demonstreze existenţa unei i… i „i. i loare în care sunt trupurile noastre.

Descartes oferă două dovezi cu privire la Dumnezeu şi amândouă sunt raţionaliste. Dovada aposteriori pe care o aduce Descartes începe în îndoială şi gândire.2 Mă îndoiesc. Dar dacă mă îndoiesc, sunt imperfect, deoarece o lipsă în cunoaştere este o imperfecţiune. Dar dacă eu ştiu ce este imperfect, trebuie să am cunoştinţă despre ce este perfect; în caz contrar nu aş şti ce este imperfect. Totuşi, cunoaşterea a ce este perfect nu se poate naşte

într-o minte imperfectă, întrucât nu poate fi o sursă sau bază imperfectă pentru ceea ce este perfect. Prin urmare, trebuie să existe o Minte perfectă (Dumnezeu) care este la originea ideii de perfecţiune pe care o am. Caracterul raţionalist al acestui argument nu este greu de detectat. Dovada începe în minte, apoi trece printr-o deducţie raţională la concluzia că există o Minte perfectă.

A doua dovadă pe care o oferă Descartes este un argument ontologic apriori pe linia tradiţiei lui Anselm. Argumentul poate fi rezumat în felul următor.3 Orice este necesar pentru esenţa unui lucru nu poate fi absent din lucrul acela. De exemplu, un triunghi trebuie să aibă trei laturi. Fără aceste trei laturi nu ar mai fi un triunghi. Acum, existenţa sau fiinţa (fiinţarea) este indispensabilă pentru natura unei Fiinţe necesare. Fără existenţă, aceasta nu ar fi, prin natura sa, ceva ce există în mod necesar. De aici rezultă că trebuie să existe în mod necesar o Fiinţă necesară, deoarece dacă nu ar exista o asemenea fiinţă ea nu ar fi, prin natura sa, o Fiinţă necesară. Afirmarea existenţei lui Dumnezeu este o necesitate logică. Ceealaltă afirmaţie a lui Descartes în legătură cu acest argument revelează acelaşi caracter raţionalist. Ideea unei Fiinţe absolut perfecte nu poate fi privată de perfecţiune. Dacă ar fi privată, ideea nu ar mai reflecta ceva absolut perfect. Dar existenţa este un element necesar în ideea unei Fiinţe absolut perfecte. Orice este lipsit de existenţă este lipsit de perfecţiune. De aceea, trebuie să existe o Fiinţă absolut perfectă, căci dacă nu există, ideea pe care o avem n-ar reflecta o Fiinţă absolut perfectă.

Această a doua dovadă nu numai că este dezvoltată strict în domeniul gândirii, ci ilustrează şi accentul înnăscut, apriori pus în procesul de raţionare pe necesitatea conceptuală. Existenţa lui Dumnezeu este inevitabilă din punct de vedere conceptual sau raţional.

La baza argumentului de mai sus stă o metodă geometrică de căutare a adevărului. Tot ceea ce este o idee clară şi distinctă (cum sunt ideile indubitabile) este adevărat. (Acestea sunt cunoscute în mod intuitiv; orice altceva poate fi dedus pe baza lor.) Senzaţiile şi ideile neclare nu sunt adevărate. Erorile nu se nasc în minte ci în voinţă. Erorile apar atunci când *considerăm* adevărat ceva despre care mintea

nu *ştie* clar dacă este adevărat. Corectarea erorii se face prin patru reguli de gândire corectă. Prima, regula *certitudinii* spune că numai

Ideile care sunt în mod indubitabil clare şi distincte trebuie să fie neceptate ca adevărate. A doua, regula *diviziunii* afirmă că problemele trebuie reduse mai întâi la părţile lor cele mai simple. A treia, regula. *odmii*, declară că în raţionamentul nostru trebuie să trecem de la simplu la complex. În fine, regula *enumerării* cere să verificăm în i< Ipetate rânduri fiecare etapă a argumentului pentru a ne convinge ei» nu au fost făcute greşeli.4 Descartes a fost convins că prin urmarea neiudei sale pot fi evitate erorile şi se poate atinge certitudine în cunoaşterea noastră despre Dumnezeu.

Ilt-nedict Spinoza (1632 – 1677)

Spinoza a fost un contemporan mai tânăr al lui Descartes. Spre le osebire de Descartes, metoda lui raţionalistă l-a condus la concluzii I un teiste şi nu la teism creştin. Metoda lui Spinoza, însă, a fost şi mai Mld geometrică decât metoda lui Descartes. El îşi începe lucrarea Tln stabilirea a opt definiţii, şapte axiome şi treizeci şi şase de teoreme (propoziţii). Tot restul este dedus în mod geometric de la acestea.

Punctul de plecare al lui Spinoza este de asemenea diferit. În loc un înceapă în îndoiala metodologică, cu scopul de a ancora *ideea indubitabilă*, Spinoza începe cu *ideea absolut perfectă* despre o Fiinţă peilectă. El respinge atât zvonurile cât şi semnele convenţionale ca ghiduri spre adevăr, alături de experienţa nedisciplinată a empiriş-nioi Pe acestea nu te poţi baza deoarece ele nu ating niciodată ale vărata natură sau esenţă a lucrurilor. Chiar şi deducţiile ştiinţifice «apropie numai indirect de esenţa lucrurilor. Pentru o cunoaştere. lenţială a lucrurilor trebuie să exercităm perspicacitate raţională directă pentru a pătrunde în însăşi esenţa realităţii. În felul acesta mintea poate fi unită cu întreaga natură şi poate fi vindecată de rana ciorii. Cea mai potrivită metodă pentru angajarea în această cer< tare este meditarea asupra Ideii absolut perfecte de Dumnezeu. A începe cu orice altceva în afară de Ideea perfectă înseamnă a sfârşi în imperfecţiune.

Spinoza a considerat că eroarea are patru cauze: natura parţială a gândirii noastre, care furnizează numai expresii fragmentare ale

ideilor; imaginaţia noastră, care este afectată de simţurile fizice şi care e ic a/ă confuzie; raţiunea noastră, care este adesea prea abstractă şi încă generală; şi, mai presus de toate, faptul că nu începem cu Ideea l>< ifectă de Dumnezeu. Metoda geometrică este remediul pentru ne ne deoarece ajută gândirea slabă, este impersonală şi duce la e onc luzii care pot fi dovedite (Q.E.D.). În plus, cu cât ne hrănim mai mult cu Ideea perfectă, cu atât devenim mai perfecţi. Creşterea lăun

trică rezultantă ne ajută să distingem ideile clare de senzaţiile confuze.

Când metoda lui Spinoza este aplicată la Dumnezeu ea produce următoarele rezultate. În primul rând, potrivit cursului tradiţional al dovezii ontologice, el susţine că Dumnezeu trebuie să fie conceput ca o Fiinţă în Sine şi de la Sine, ca o Fiinţă care există în mod necesar şi independent.6 Orice mai prejos decât aceasta este inadecvat şi mai puţin decât perfect. Prima formă a argumentului său se desfăşoară în felul următor. O Fiinţă necesară trebuie să existe în mod necesar, afară de cazul că există o cauză adecvată care să explice de ce nu există, întrucât orice lucru trebuie să aibă o cauză pentru existenţa sa sau pentru nonexistenţa sa. Dar este clar că nu există nicio cauză adecvată care să explice de ce nu există o Fiinţă necesară. Însă întrucât nimic din interiorul sau din exteriorul unei Fiinţe necesare nu ar putea să o anuleze, nu există nicio cauză adecvată pentru a explica nonexistenţa lui Dumnezeu. Prin urmare, Dumnezeu trebuie să existe în mod necesar.

Al doilea argument al lui Spinoza în favoarea existenţei lui Dumnezeu începe cu afirmaţia că ceva trebuie să existe în mod necesar. El susţine că faptul acesta este inevitabil din punct de vedere raţional, deoarece chiar dacă cineva încearcă să nege existenţa oricărui lucru, trebuie prin însuşi faptul acesta să-şi afirme propria existenţă. Dar această existenţă trebuie să fie finită sau infinită. Şi întrucât orice lucru trebuie să aibă o cauză, trebuie să fie o cauză adecvată pentru care această existenţă nu este infinită. Dar având în vedere faptul că nicio existenţă finită nu o poate împiedica să fie infinită, rezultă că această existenţă trebuie să fie infinită.

Metoda raţionalistă a lui Spinoza nu duce la teism ci la panteism, deoarece substanţa infinită trebuie să fie una singură, întrucât este imposibil să avem mai multe fiinţe infinite, iar fiinţele finite nu sunt decât diferite moduri sau momente ale unei substanţe infinite. Toate gândurile şi atributele decurg în mod necesar din unitatea cu această substanţă unică, întocmai cum 180° decurge în mod necesar din natura unui triunghi. Efectele (creaţia) sunt la fel de infinite ca şi cauza (Creatorul). Într-adevăr, lumea cu toate gradele ei de perfecţiune (şi imperfecţiune corespunzătoare) este atât un produs necesar din Dumnezeu cât şi cea mai bună lume posibilă. Dacă privim lumea în mod segmentar ajungem la o concepţie greşită despre rău. Lumea trebuie să fie privită ca un întreg, iar întregul este atât binele cât şi Dumnezeu în multiplele Sale manifestări.

RAŢIONALISMUL 33

Gattfried Leibniz (1646 – 1716)

Ultimul şi probabil cel mai influent raţionalist teist a fost Leibniz. < tonul lui particular de raţionalism, aşa cum a fost el dezvoltat de (hristian Wolff, este exemplul cel mai bun de teism raţional din vremurile moderne. Faţă de teismul lui Leibniz şi Wolff a reacţionat k. i m şi acesta este raţionalismul care continuă să fie supus criticii din Vremurile lor şi până azi.

Spre deosebire de Descartes, abordarea lui Leibniz nu este în exclusivitate raţională. El nu începe cu o analiză a priori a ideilor, ci tu o examinare a descoperirilor ştiinţifice din experienţă. El priveşte lumea ca pe un grup de naturi simple (monade) 8 aflate într-un an. uiihlu de combinaţii care posedă armonie cu Dumnezeu. Totuşi, raţionalismul lui Leibniz devine vizibil atunci când el trece la argumentarea existenţei lui Dumnezeu pe baza principiului raţiunii nlidente. Baza raţionalismului lui Descartes a fost ideea clară sau *indubitabilă*; pentru Spinoza a fost Ideea perfectă; dar Leibniz îşi bazează gândurile despre Dumnezeu pe ideea sau raţiunea *suficientă*.

În gândirea umană există câteva principii înnăscute care nu sunt imvate din simţuri. În primul, rând, principiul raţiunii suficiente al îi mă că nimic nu există fără o raţiune; adică, orice lucru are o raţiune (pentru existenţă) sau o cauză. Acesta este temeiul oricăror teoreme

(propoziţii) adevărate şi se ştie că este adevărat din punct de 11 dere analitic. Acest principiu nu poate fi negat fără a fi folosit. Cu tte cuvinte trebuie să avem un motiv suficient pentru negarea prim pl ului raţiunii suficiente, în care caz principiul este afirmat chiar în procesul de negare a lui. În al doilea rând, există o lege a contradicţiei sau identităţii care afirmă că un lucru trebuie să fie el însuşi şi nu poate fi altceva decât el însuşi. În timp ce principiul raţiunii suficiente *ţt* ve mează orice adevăr, principiul contradicţiei sau identităţii determină sau stabileşte toate adevărurile necesare. Adică, identitatea este raţiunea suficientă pentru toate adevărurile necesare. În al treilea nud, principiul perfecţiunii sau principiul binelui superlativ este valabil pentru orice adevăr contingent, deoarece, întrucât Dumnezeu este cel mai perfect şi mai înţelept, El este obligat din punct de vedere moral (dar nu şi logic) să creeze cea mai bună lume posibilă. În fine, mai sunt principii ale ordinii care includ continuitatea şi reacţia, i e scurt, ele susţin că cea mai bună lume nu are „goluri" ci este un tontinuum (plinătate) de diferite substanţe (monade). Discontinuităţile ar viola armonia ştiinţei. Există în univers o inteligibilitate (matematică) supremă. Leibniz îşi construieşte raţionalismul teist cu ajutorul acestora şi a altor principii raţionale.

Norman Gelsler

34 METODOLOGIE

Argumentul lui Leibniz în favoarea existenţei lui Dumnezeu ilustrează amplu metodologia lui raţionalistă atât în dovada ontologică cât şi în dovada cosmologică despre existenţa lui Dumnezeu. Mai întâi, Leibniz argumentează (la fel ca Anselm şi Descartes) că, dacă este posibil să existe o Fiinţă absolut perfectă, este necesar ca Fiinţa perfectă să existe.9 Prin însăşi definiţia naturii sale, o Fiinţă perfectă nu poate duce lipsă de nimic. Prin urmare, dacă nu poate duce lipsă de nimic, bineînţeles că nu poate fi lipsită de existenţă. Este posibil şi necontradictoriu ca Dumnezeu să posede absolut toate perfecţiunile posibile, întrucât perfecţiunile sunt ireductibil de simple şi prin urmare, sunt calităţi compatibile. Cu alte cuvinte, întrucât nu există domenii de „suprapunere" ale caracteristicilor simple, nu poate exista niciun conflict între ele; ele pot exista toate în mod armonios în

Dumnezeu. De aceea, trebuie să conchidem că trebuie să existe o Ființă absolut perfectă; însăși posibilitatea existenței unei Ființe absolut perfecte asigură necesitatea ei. Rațiunea cere ca Dumnezeu să existe.

Argumentul cosmologic al lui Leibniz este de asemenea raționalist. Noi știm din experiență că întregul univers observat este în schimbare. Dar orice lucru care se schimbă nu are în sine o rațiune a existenței sale. Cu toate acestea, există o rațiune suficientă pentru existența oricărui lucru, fie în sine, fie dincolo de sine. Dar întrucât lumea nu are în sine rațiunea suficientă pentru a exista, întrucât lumea se schimbă, trebuie să existe dincolo de lume o rațiune sau o cauză suficientă pentru existența ei. Ba mai mult, nu poate exista un șir infinit de rațiuni suficiente, deoarece incapacitatea de a obține o explicație nu este o explicație. Dar principiul rațiunii suficiente cere să existe o explicație. Prin urmare, este necesar din punct de vedere rațional să conchidem că există o Cauză Primordială a lumii care este propria sa rațiune suficientă pentru existență.

Trebuie remarcate câteva aspecte raționaliste distinctive ale acestui argument. În primul rând, deși *începe* cu experiența senzorială, concluzia este *bazată* pe un principiu apriori al rațiunii. În al doilea rând, principiul rațiunii suficiente care stă la baza argumentului este considerat a fi adevărat din punct de vedere analitic, independent de experiență. În al treilea rând, „cauza" este înțeleasă în termenii „rațiunii" și „explicației" și nu ca un „temei" sau o „bază" ontologică. În al patrulea rând, trebuie observată de asemenea diferența dintre principiul rațiunii suficiente al lui Leibniz și, de pildă, principiul cauzalității existențiale al lui Thma d'Aquino. Acest ultim principiu afirmă că numai ființele finite, schimbătoare au nevoie de o cauză. Principiul lui Leibniz spune că *orice lucru* are nevoie de o cauză. Ba mai mult, Leibniz folosește termenii „cauză" și „rațiune" în sens

I luvalent, în timp ce Thma d'Aquino a considerat cauza ca un temei Ontologic, dar nu și o explicație rațională. În fine, prin reducere logică, principiul rațiunii suficiente al lui Leibniz conduce la un i dumnezeu care este propria Sa Cauză, întrucât orice lucru trebuie să llbl o rațiune sau o cauză, inclusiv Dumnezeu. De aceea Dumnezeu ti.

Nuc să fie propria Sa cauză. Principiul cauzei existenţei (cau-/Jillinţii existenţiale), al lui d'Aquino, conduce la o Cauză fără cauză, îi îi. ucce dacă numai lucrurile finite au nevoie de cauze, o fiinţă Infinită (Dumnezeu) nu ar avea nevoie de o cauză ci ar fi necauzată. Principiul lui Leibniz este în mod distinct raţionalist, în comparaţie

H cel al lui Toma d'Aquino. Este demn de remarcat faptul că soarta Ifgumentului cosmologic în lumea modernă, dezvoltat de Kant şi Urmaşii lui, a fost identificată în mare măsură cu argumentul raţio-ii ihost al lui Leibniz.

siuiii l Hackett: Raţionalism teist

< rând irea creştină modernă şi contemporană nu a fost lipsită de inculţi puternice de raţionalism. O mare parte a tomismului a avut puternice înclinaţii raţionaliste încă de pe vremea lui Leibniz. Prob-iiil că cel mai bun exemplu de filosof evanghelic contemporan este în, ui Hackett, în lucrarea sa *The Resurrection of Theism* (învierea îi i inului).11 Hackett îşi intitulează concepţia sa „empirism raţional", în putea fi numit la fel de bine „raţionalism empiric" întrucât el MIN ţine o certitudine raţională pentru cunoaşterea referitoare la exis-ii ni. i şi natura lui Dumnezeu, cunoaştere derivată din experienţa n/orială.

Respingerea agnosticismului lui Kant. Hackett este de acord eu i-i nu ipiul lui Kant conform căruia *conţinutul* oricărei cunoaşteri vine pe calea simţurilor iar *forma* cunoaşterii este finalizată prin cate-Orille a priori ale gândirii. Totuşi, el nu este de acord cu concluziile gnostice ale lui Kant. Kant a greşit când a respins prestructurarea Jind în îi la realitate. Trebuie să existe o corespondenţă între cate-JOrille gândirii şi realitate, susţine el, de oarece poziţia care neagă în casta „se contrazice pe sine şi se reduce la scepticism". Afirmaţia potrivit căreia „categoriile nu produc o cunoaştere a lucrurilorânsine M li o afirmaţie neinteligibilă dacă nu ar fi falsă, întrucât ea presupune uiioaşterea chiar a realităţii noumenale pe care o neagă". Aşadar, i «Cultă că „negarea apriorismului sintetic fie că este autocontradic-i îi ic fie că este lipsită de sens". Cu alte cuvinte, contrar empirismului ui ic afirmă că orice cunoaştere care are conţinut este bazată pe

< n/am şi nu poate fi cunoscută cu certitudine, este necesar, din punct i< vedere logic, să susţinem că nişte categorii ale gândirii (cum

sunt unitatea şi cauzalitatea) ne dau informaţii despre realitate. De fapt.

„Orice încercare de a deriva categorii din datele experienţei presupune folosirea lor în derivarea încercată". Nu se poate nega faptul că există adevăruri universale şi necesare, deoarece „această afirmaţie în sine… este fie adevărată, fie falsă. Dacă afirmaţia este falsă, ea este combătută pe loc ca netemeinică. Să pesupunem, însă, continuă Ha-ckett, că este adevărată. În cazul acesta, întrucât ea afirmă, sau mai degrabă neagă, enunţul în mod universal şi necesar; pe baza criteriilor proprii afirmaţia este falsă – ceea ce este o contradicţie în sine".12 întrucât prin necesitate logică opusul falsului trebuie să fie adevărat, este necesar din punct de vedere logic să conchidem că aceste categorii înnăscute ale gândirii îl informează pe om cu privire la lumea noumenală sau reală.

Dovezi raţionale ale existenţei lui Dumnezeu. După ce a pus temelia pentru teism în realismul său raţional, Hackett îşi îndreaptă atenţia spre dovedirea existenţei lui Dumnezeu. Este imposibil să negi existenţa tuturor lucrurilor deoarece persoana care neagă „există cel puţin ca să facă negarea, şi prin urmare afirmaţia se contrazice singură". Tot ce există fie că este un efect, fie că nu este un efect. Dacă nu este un efect, am ajuns deja la o Fiinţă absolut necesară. Dar dacă este un efect, „caracterul şi esenţa sa trebuie să fie determinate, prin definiţie, de existenţe antecedente şi contemporane externe faţă de sine… Dar un număr infinit de cauze şi efecte succesive… este de

neconceput din punct de vedere raţional". De aici rezultă că „dacă o anumită entitate este un efect sau nu, noi putem conchide în mod raţional existenta unei flinte absolut necesare".13

Argumentul este elaborat şi apărat cu o mare doză de sofisticare raţională, după care Hackett rezumă lucrurile importante cu privire la el. „În primul rând, se bazează pe însăşi acea structură raţională apriori cu care mintea abordează experienţa şi fără de care nu există nicio experienţă inteligibilă". Şi „în al doilea rând, argumentul are de asemenea o premiză aposteriori sau existenţială, deoarece raţionează

existența unei ființe absolut necesare plecând de la realitatea unei anumite entități particulare a experienței". În fine, întreaga problemă poate fi rezumată în felul următor: rațiunea și experiența au stabilit împreună existența unei ființe infinite absolut necesare care transcende lumea experienței și care este propria sa explicație suficientă".14 Pe scurt, este inevitabil din punct de vedere rațional să tragem concluzia că există o corespondență între gândirea noastră și realitate și că trebuie să existe în realitate o Ființă absolut necesară (Dumnezeu).

"...

RAȚIONALISMUL 37

e oi don Clark: Raționalism revelațional >

Există încă un alt gen de raționalism evanghelic. Acesta nu premiile că ar avea argumente raționale de netăgăduit. Ba mai mult, M (/aprobă orice asemenea argumente. „Ca refugiu pentru teismul cieșiin", scrie Clark, „argumentul cosmologic este mai rău decât lllutll. De fapt, creștinului poate să-i placă falimentul acestui argument, deoarece dacă ar fi valid, ar dovedi o concluzie incompatibilă în creștinismul". 15 Hume și Kant au dat de-o parte raționalismul teist în urmă cu mai bine de o sută cinci zeci de ani.

Necesitatea unor presupuneri. Eșecul tuturor încercărilor filosofice de b stabili adevărul secular sau religios indică necesitatea unei presului ucri creștine. „Toate sistemele filosofice eșuează în cele două puncte în care eșecul este fatal. În primul rând, ele nu furnizează un.a sistematic și consecvent de principii universale". În al doilea rând, „ele nu dau nicio îndrumare în legătură cu luarea deciziilor concrete din viața de fiecare zi... întrucât falimentează atât teoretic cât și practic, Intimentul este complet". 16

Plecând de la această idee Clark trage două concluzii: „Primai oncluzie este că în filosofie nu este posibilă nicio construcție fără o oarecare presupunere *apriori*". A doua concluzie este „că filosofii 11 diari care au folosit presupuneri nu le-au ales pe cele care ar putea ic/olva problemele lor". La acestea Clark mai adaugă „o a treia e niieluzie, sau cel puțin ipoteză care ar trebui să fie luată în considerație, și anume, că revelația ar trebui acceptată ca axioma

noastră, ivind în vedere faptul că toate celelalte presupuneri au eşuat".17

Testarea presupunerii creştine. Clark recunoaşte că faptul că „revelaţia ar trebui acceptată fără dovezi sau motive, fără să fie dedusă din ceva ce este admis ca adevărat, pare ciudat când este propus prima lată". Cu toate acestea, el crede că „nu va părea aşa de ciudat... dacă ţinem cont de natura axiomei". Căci „axiomele, oricare ar fi ele şi în orice domeniu ar fi folosite, nu sunt deduse din principii mai elementare. Ele sunt testate întotdeauna într-un alt mod". Orice filosof face o alegere voluntară a axiomelor sale. „Axiomele, tocmai pentru cămi axiome, nu pot fi deduse sau dovedite prin teoreme premergătoare". Întrebarea pe care trebuie să o punem cu privire la axioma despre revelaţia Scripturii este: „Oare revelaţia face posibilă cunoaşterea? Stabileşte revelaţia valori şi norme etice? Oferă revelaţia

— >»

O teorie politică? Sunt aceste rezultate în armonie unele cu altele?" Pe scurt: „Noi putem judeca acceptabilitatea unei axiome prin succesul ei în producerea unui sistem". Consecvenţa logică este esenţa adevărului, iar contradicţia logică este miezul falsităţii.18

Statutul şi argumentele în favoarea legii noncontradicţiei. Potrivit lui Clark: „Negarea legii contradicţiei, sau chiar incapacitatea de a o stabili ca pe un adevăr universal, a fost o deficienţă a filosofiei seculare". Chiar şi inteligibilitatea Scripturilor presupune logică. Dar aceasta nu înseamnă că logica trebuie concepută ca o axiomă apriori sau separată din Scriptură. Căci logica este structurată în textul în Scripturii şi Scriptura este consecventă din punct de vedere logic cu gândurile lui Dumnezeu exprimate în formă verbală. De fapt, prologul Evangheliei după Ioan ar trebui tradus: „La început a fost Logica, şi Logica a fost cu Dumnezeu, şi Logica a fost Dumnezeu". Lucrul acesta nu ar trebui să sune ofensator pentru creştini deoarece Cuvântul este expresia sau gândul lui Dumnezeu. Prin urmare, „legea contradicţiei nu trebuie luată ca o axiomă anterioară sau independentă de Dumnezeu. Legea este Dumnezeu care gândeşte". În sensul acesta, „dacă ar spune cineva că logica este dependentă de gândirea lui Dumnezeu, este

dependentă numai în sensul că este caracteristică gândirii lui Dumnezeu". Nu este ulterioară din punct de vedere temporal „deoarece Dumnezeu este etern şi nu a existat o vreme când Dumnezeu să fi existat fără să gândească logic". De aceea, logica trebuie să fie considerată o activitate a minţii lui Dumnezeu.19

Clark a considerat „că este straniu pentru cineva care se consideră creştin să dispreţuiască logica… Legea contradicţiei nu poate fi păcătoasă" pur şi simplu pentru că mintea omului este căzută. „Dimpotrivă, faptul că noi violăm legea contradicţiei este un păcat". Clark pune întrebarea: „Poate oare o asemenea stupiditate pioasă să însemne cu adevărat că silogismul care este valabil pentru noi nu este valabil pentru Dumnezeu? Dacă doi şi cu doi fac patru în aritmetica noastră, oare are Dumnezeu o aritmetică diferită în care doi şi cu doi fac trei sau poate cinci?" Nonsens. „Pentru a evita acest iraţionalism, care este desigur o negare a chipului şi a asemănării lui Dumnezeu, trebuie să insistăm că adevărul este acelaşi pentru Dumnezeu şi pentru om". Căci „dacă nu cunoaştem absolut nimic, ceea ce trebuie să cunoaştem este identic cu ceea ce cunoaşte Dumnezeu… Prin

urmare, este absolut esenţial să insistăm că există o zonă de coincidenţă între gândirea lui Dumnezeu şi gândirea noastră".20*

Relaţia dintre Scriptură şi logică. Clark trage concluzia că „întrucât filosofia seculară nu a reuşit să rezolve problemele, a fost propusă ipoteza alternativă a revelaţiei sau a comunicării verbale – Biblia". În felul acesta putem anticipa relaţia dintre logică şi Scriptură. „Mai întâi de toate, Scriptura, cuvintele scrise din Biblie, reprezintă gândirea lui Dumnezeu. Ceea ce este spus în Scriptură este gândul lui Dumnezeu". Căci „Biblia constă din gânduri, nu din hârtie; şi gândurile sunt gândurile unui Dumnezeu omniştient şi infailibil…" şi „aşa cum

ar fi de aşteptat, dacă Dumnezeu a vorbit, El a vorbit logic. De aceea, Scriptura ar trebui să aibă, şi are, o organizare logică". În plus, „această demonstraţie de logică încrustată în Scriptură explică de ce am ales ca axiomă Scriptura şi nu legea contradicţiei". Căci „această

sine qua non nu este suficientă pentru a produce cunoaştere. De aceea, legea contradicţiei ca atare şi prin sine nu este făcută axioma acestui argument". Nici măcar Dumnezeu nu este axioma deoarece". Dumnezeu, ca axiomă separată de Scriptură, este doar un nume. Trebuie să specificăm care Dumnezeu". Spinoza a început cu axioma unui Dumnezeu panteist. Sunt posibile alte axiome care îl definesc pe Dumnezeu în alte moduri. „Tocmai de aceea aici oferim Scriptura ca axiomă. Faptul acesta dă caracterul definitiv şi conţinutul fără de care axiomele sunt zadarnice. Aşa se face că Dumnezeu, Scriptura, şi logica sunt legate împreună."21

Toate concepţiile necreştine despre lume şi viaţă se contrazic singure în ultimă analiză. De exemplu, scepticismul se combate pe sine însuşi deoarece în sinea lui se contrazice pe sine însuşi. Dacă scepticismul este adevărat, este fals. Această „metodă de procedură pune accentul pe coerenţă sau consecvenţă şi implicaţia fiecărei poziţii trebuie urmărită până la sfârşit. Testul ar fi *reductio ad absur-dum*. Dacă două sisteme par să fie ambele relativ coerente, atunci trebuie să alegem dintre ele pe acela care are „consecvenţa cea mai mare posibilă". Desigur, niciun filosof nu este perfect şi niciun sistem nu-i poate da omului omnişţiinţă. Dar dacă un sistem poate oferi soluţii plauzibile la multe probleme, în timp ce altul lasă multe probleme fără soluţii, dacă un sistem duce la mai puţin scepticism şi dă mai mult sens vieţii", sau „dacă o concepţie despre lume şi viaţă este consecventă în timp ce celelalte se contrazic singure, de vreme ce trebuie să alegem, cine ne poate nega dreptul de a alege primul principiu care este mai promiţător?" Pentru Clark acest principiu este axioma de relaţie propoziţională din Scriptură. Pe scurt, Biblia constă din gândurile lui Dumnezeu exprimate verbal, şi Dumnezeu gândeşte logic şi consecvent, căci logica este o caracteristică a gândirii lui Dumnezeu. De aceea, sistemul care este consecvent în ultimă analiză este sistemul adevărat în ultimă analiză. Dar întrucât numai o minte atotcuprinzătoare poate şti dacă acest sistem este consecvent în ultimă analiză, minţile finite trebuie să aleagă sistemul care pare cel mai coerent. Un asemenea sistem este, pentru Clark, sistemul creştinismului biblic.22

I

Câteva teze de bază ale raţionalismului

Nu este intenţia noastră să facem aici o listă şi o analiză critică completă a premizelor raţionaliste, ci vrem să facem doar o evaluare

a metodologiei raţionaliste esenţiale în măsura în care afectează stabilirea adevărului sau falsităţii teismului. În acest scop vom scoate în relief câteva teze centrale ale epistemologiei raţionaliste.

Realitatea poate fi analizată raţional (*adică matematic*). Una dintre presupunerile centrale ale raţionalismului modern, cât şi a celui pitagoreic şi platonic, este crezul în unitatea sau comuniunea matematicului şi metafizicului. Cu alte cuvinte, realitatea poate fi analizată prin metode matematice. Realul este raţional şi miezul raţionalităţii este identitatea matematică.

Există idei sau principii înnăscute. Anumite adevăruri sunt înnăscute în minte şi sunt independente de experienţă. Numărul precis şi natura acestora poate varia de la un raţionalist la altul, dar toţi sunt de acord că legile de bază ale logicii, cum este legea noncontradicţiei, sunt cunoscute din naştere. Oamenii se nasc cu un aspect a prioric al cunoaşterii care îi face în stare să ajungă la cunoaşterea explicită a adevărului. Fără idei săi principii înnăscute nu ar exista deloc cunoaşterea şi bineînţeles, nici demonstraţiile şi dovezile. Mintea nu este o *tabula rasa*; experienţa senzărială este parallcă sau simultană cu cunoaşterea intelectuală, dar nu este cauza sau baza acesteia. Adevărul este bazat pe idei sau principii înnăscute în minte şi nu pe fluxul schimbător al experienţei senzoriale.

Adevărul este derivat prin deducţie din principii evidente. O altă caracteristică a raţionalismului modern este folosirea deducţiilor geometrice bazate pe adevăruri evidente cunoscute în mod intuitiv. Punctul de pornire este o oarecare axiomă apodictică cunoscută din naştere, prin intuiţie raţională directă. Pentru Descartes este intuiţia ideilor evident clare şi distincte. Pentru Spinoza este pătrunderea în Ideea perfectă de Dumnezeu şi axiomele implicate în aceasta. Leibniz a susţinut principii intuitive primare cum sunt principiul raţiunii suficiente şi principiul identităţii. Pornind de la aceste axiome putem

ajunge la concluziile necesare prin deducţii matematice logice.

Pretenţia certitudinii raţionale în argumentele pentru existenţa lui Dumnezeu. O trăsătură comună pentru raţionaliştii moderni este faptul că ei pretind existenţa inevitabilităţii raţionale. Existenţa lui Dumnezeu este cunoscută nu prin probabilitate ştiinţifică ci prin certitudine matematică. Spinoza nu a roşit (de ruşine) când a scris Q.E.D., indicând că dovada era completă şi demonstraţia încheiată. Nici Descartes şi nici Spinoza nu au ezitat să revendice certitudine raţională pentru argumentele lor. Dumnezeu există, au insistat ei, la fel de necesar cum 180 de grade decurge din natura unui triunghi. Leibniz, la rândul lui, a considerat argumentul său la fel de cert ca şi legile gândirii.

Ceea ce este inevitabil din punct de vedere raţional, este real. La baza tezei raţionaliste anterioare este o premiză extrem de importantă care este presupusă în mod implicit de adepţi, dar care este trecută cu vederea de oponenţii raţionalismului, şi anume: Ceea ce este inevitabil din punct de vedere raţional, este real. Cu alte cuvinte, orice este inevitabil din punct de vedere logic în domeniul gândirii despre lealitate (sau despre Dumnezeu) este necesarmente adevărat. Arii meniul ontologic este un exemplu clasic. În fiecare caz premiza cunsă este că orice lucru care este necesar din punct de vedere logic – L concepem pe Dumnezeu ca pe o Existenţă necesară, atunci este cvărat că El există în mod necesar.

Raţionaliştii au fost criticaţi uneori pe nedrept pentru că susţin că i tea ce este raţional este real. Lucrurile nu stau aşa. Ceea ce este iuţional este o realitate *posibilă*, dar ceea ce este inevitabil din punct >ic vedere raţional este o realitate adevărată. Sirenele sunt realităţi posibile, întrucât nu este nicio contradicţie în conceptul sau ideea despre ele. Dar Dumnezeu este o realitate adevărată deoarece nega-lea existenţei Lui ar fi o contradicţie pentru un raţionalist.

O evaluare a raţionalismului ca metodă de cunoaştere a lui Dumnezeu

Este evident că raţionalismul ca metodă de stabilire a adevărului urc câteva defecţiuni dar există de asemenea câteva

aspecte valoroase care nu ar trebui trecute cu vederea. Ne vom concentra atenţia mai lui îi asupra acestor trăsături pozitive.

Idei valoroase în gândirea raţionalistă

1. Una dintre contribuţiile cele mai importante ale raţionalismului este accentul pe care-l pune pe caracterul inevitabil al legilor fundamentale ale gândirii. Dacă legea noncontradicţiei nu este valabilă, atunci nu există nici cea mai mică posibilitate de a găsi un sens ţi nici cea mai mică speranţă pentru stabilirea adevărului. Ca test legativ pentru adevăr, cel puţin, principiul noncontradicţiei este absolut esenţial. Fără această lege, adevărul nu poate fi deosebit de falsitate; toate lucrurile sunt în egală măsură adevărate şi false, ceea I e înseamnă că nimic nu poate fi adevărat.

2. A doua contribuţie este uneori trecută cu vederea de empiriştii peste măsură de zeloşi, şi anume, ideea că trebuie să existe o dimensiune apriori a cunoaşterii. Acestea nu trebuie să fie idei înnăscute, d trebuie să existe în minte cel puţin nişte înclinaţii naturale spre Kievăr sau spre principiile primare ale cunoaşterii. Dacă nu este aşa, nimic nu poate fi cunoscut. Dar unele lucruri pot fi cunoscute; agnos-ileismul se contrazice singur (vezi Capitolul 1). Fără nişte categorii

sau cel puţin capacităţi ale minţii de a cunoaşte realitatea, însăşi posibilitatea adevărului ar fi nulă. Chiar *dacă* toată cunoaşterea ar veni *prin* simţuri, ea nu ar putea fi cunoscută ca adevărată *de* către simţuri. S-ar putea să nu existe nimic în minte fără să fi fost mai întâi în simţuri, *cu excepţia minţii însăşi*. Iar mintea trebuie să posede nişte calităţi naturale sau înnăscute de a se angaja în urmărirea adevărului. Această contribuţie apriori a raţionalismului este esenţială pentru orice epistemologie realistă.

3. Alături de primele două contribuţii trebuie să menţionăm încă una, şi anume, accentul raţionalist asupra posibilităţii de înţelegere şi cunoaştbre a realităţii. Agnosticismul este auto-distrugător; realitatea nu este paradoxală şi imposibil de cunoscut. Există o corespondenţă adecvată între gândire şi fiinţă, între idee şi realitate. Realul este raţional, chiar dacă raţionalul nu este

întotdeauna real. Este imposibil să negăm că gândul se referă la realitate fără ca, în gândul acesta, să atribuim gând realității. Raționaliștii susțin pe bună dreptate adevărul că realitatea este inteligibilă.

Deficiențele metodologiei raționaliste în ciuda contribuțiilor importante și durabile ale unor aspecte ale sale, raționalismul, ca metodologie pentru stabilirea adevărului cu privire la realitate sau cu privire la adevărurile teismului, este inadecvat pentru mai multe motive.

1. În primul rând, metodologia raționalistă este bazată pe o trecef e nevalabilă de la gând la realitate, de la posibil la real. Pentru simplul fapt că un lucru poate fi conceput nu înseamnă că este real. Ceea ce poate fi conceput descrie doar tărâmul posibilului și nu neapărat tărâmul realității. Ceea ce nu este contradictoriu este posibil să fie adevărat; ceea ce este contradictoriu este imposibil să fie adevărat. Cu alte cuvinte, s-ar putea să existe centauri (ființe posibile); există oameni (ființe posibile și reale); dar nu pot exista cercuri pătrate (existențe imposibile). Nu este legitim să trecem de la posibil la real, de la gând la realitate.

S-ar putea ca raționaliștii să fie de acord în privința aceasta, dar să insiste că ei nu trec de la ceea ce este posibil din punct de vedere logic la ceea ce este actualmente real, ci ei trec de la ce este necesar din punct de vedere logic la ce este inevitabil din punct de vedere ontologic. Dacă adoptăm poziția aceasta, trebuie făcute două observații. Mai întâi, din punct de vedere logic nu este necesar ca oamenii să existe. Întotdeauna este posibil, cel puțin din punct de vedere logic, ca orice ființă posibilă care există, să nu existe. Existența cuiva poate fi de fapt *incontestabilă*, dar lucrul acesta este cu totul diferit de afirmația că existența lui este *necesară* din punct de vedere logic.

1 x) gica nu determină existența; dimpotrivă, realitatea este cea care guvernează natura gândului. În al doilea rând, dacă raționaliștii insistă că cel puțin într-un caz (viz., argumentul pentru existența lui Dumnezeu) că există o necesitate rațională care ne conduce la

realitate, atunci trebuie să scoatem în evidenţă deficienţa din premiza ascunsă din argumentul ontologic, şi anume, afirmaţia că ceea ce este inevitabil din punct de vedere raţional este real. Aceasta ne conduce la punctul următor.

2. Contrar afirmaţiei centrale a raţionalismului tradiţional, ceea ce este inevitabil din punct de vedere raţional nu este neapărat real. În primul rând, această afirmaţie *presupune* dar nu dovedeşte – cel puţin nu cu o inevitabilitate raţională – că ceva este real.23 Nu există nicio justificare pur logică a acestei afirmaţii. Argumentele oferite de raţionalişti se reduc nu la necesitate logică ci la incontestabilitate reală. De exemplu, dacă cineva încearcă să nege că există ceva, prin însuşi faptul acesta el afirmă propria sa existenţă. Dar aceasta nu implică nicidecum că existenţa lui este o necesitate logică. Nonex-istenţa cuiva este posibilă din punct de vedere logic şi afirmarea existenţei cuiva este inevitabilă din punct de vedere logic. Dar în niciun caz nu este necesar din punct de vedere logic ca persoana aceea să existe. Prin urmare, raţionaliştii confundă incontestabilitatea reală cu inevitabilitatea raţională. Nu există niciun motiv pur logic care să fie determinant pentru realitate. Nu există nicio dovadă strict raţională pentru existenţa vreunui lucru. Este un efort greşit să susţinem că realitatea poate fi dovedită în mod raţional.

Lipsa de valabilitate a argumentului ontologic ilustrează ideea subliniată de noi aici. Este cert că un triunghi trebuie conceput ca având trei laturi şi, dacă triunghiul există, trebuie să existe cu trei laturi. Dar nu este necesar din punct de vedere logic ca să existe undeva vreun triunghi. În mod asemănător, este necesar din punct de vedere logic să prezicem existenţa unei Existenţe necesare şi, *dacă* o asemenea Fiinţă există, ea trebuie să existe în mod necesar. Dar din punct de vedere logic nu este necesar să existe o Fiinţă necesară, după cum nu este necesar nici ca un triunghi să existe. Desigur, *dacă* ceva există, atunci argumentul ontologic capătă o nouă tărie, pentru că dacă ceva există este posibil ca acel ceva să existe în mod necesar. Dar ideea pe care o subliniem aici este că nu există nicio modalitate pur logică de a-l elimina pe „dacă”. Eu ştiu în mod incontestabil că exist, dar nu cu necesitate logică. Tocmai aceasta este punctul unde adepţii

argumentului ontologic împrumută pe ascuns faptul unei existențe incontestabile pentru a-și întări argumentul. Ei știu că este incontestabil că ceva există (și anume, eu însumi). O dată ce au ajuns în felul acesta la ceva real, ei pot trece cu ușurință la a dovedi că este

necesar din punct de vedere *logic* ca ceva să existe. Dar chiar argumentul lor este îndreptat într-o direcție greșită, deoarece Dumnezeu nu poate fi o Ființă necesară din punct de vedere logic. Dacă există un Dumnezeu, El ar fi o Ființă necesară din punct de vedere real, dar este vorba de o confundare a categoriilor când necesitatea conceptuală sau rațională este considerată determinantă pentru realitatea lui Dumnezeu. Ba mai mult, argumentul ontologic ca atare nu dovedește deloc faptul că ceva există în mod necesar, ci doar că ceva există în mod incontestabil. Rămâne de dovedit că acest ceva este o Ființă necesară. Argumentul ontologic nu furnizează nicio modalitate inevitabilă din punct de vedere rațional pentru a demonstra că ceea ce este există în mod incontestabil sau că impune existența unei Ființe necesare.

O încercare de a completa golul din necesitatea logică lăsat în urmă de argumentul ontologic ar putea fi un apel la o premiză din argumentul cosmologic, afirmând că trebuie să existe o cauză suficientă pentru ceea ce există (potrivit lui Leibniz). Aceasta ne-ar duce în ultimă instanță la un temei necesar pentru ființele care există. Dar chiar și aici este o greșeală fatală în argumentul raționalist. Principiul cauzei suficiente nu poate fi dovedit cu necesitate logică, deoarece este posibil să negi principiul cauzei suficiente fără să fie implicată o contradicție. De exemplu, se poate afirma că *unele* lucruri nu au o cauză suficientă; și lumea este unul dintre aceste lucruri. În timp ce ar fi o contradicție să afirmăm că *niciun lucru* nu are o cauză suficientă, inclusiv această afirmație, nu este o contradicție să afirmăm că *unele* lucruri nu au o cauză suficientă. De fapt, mulți teiști (cum este d'Aquino) afirmă tocmai acest lucru cu privire la Dumnezeu: El nu are o cauză suficientă deoarece El este o cauză necauzată. În orice caz, nu este o contradicție pur rațională în negarea principiului cauzei suficiente pentru sine sau pentru lume. Și dacă este posibil din punct

de vedere logic ca anumite lucruri să nu aibă nevoie de o cauză suficientă, atunci nu este necesar din punct de vedere logic ca Dumnezeu să existe. Prin urmare, chiar şi dovada cosmologică a lui Leibniz împrumută o premiză lipsită de inevitabilitate raţională. Aşadar, raţionalismul eşuează în încercarea de a ajunge la certitudine raţională apodictică. Este posibil din punct de vedere logic ca Dumnezeu să nu existe.

3. Din analiza critică precedentă decurge o ultimă deficienţă a raţionalismului: raţionalismul nu reuşeşte să demonstreze că principiile sale primare sunt necesare din punct de vedere raţional. Aşa cum a spus Aristotel în vechime, principiile primare nu pot fi dovedite. Wittgenstein a remarcat de asemenea că orice justificare trebuie să aibă un sfârşit. Dacă, aşa cum a susţinut Descartes, existăîntr RAŢIONALISMUL – 45

ndevăr o *intuiţie* raţională a axiomelor fundamentale ale gândirii din ia re decurg toate celelalte demonstraţii deductive, atunci este evident ră axiomele de bază nu pot fi demonstrate. Dar tocmai aici este problema. Raţinaliştii nu numai că nu au oferit nicio demonstraţie a axiomelor lor, ci se deosebesc între ei în concepţia despre ele şi chiar ajung al concluzii diferite pe baza lor. Trebuie să ne amintim că Spinoza a dedus „în mod logic" panteismul din axiomele sale, în timp

< Descartes şi Leibniz au dedus „în mod logic" teisme diferite din axiomele lor. Ideea centrală care rămâne este că raţionalismul nu poate fi complet raţional. Toate procesele lui raţionale încep cu idei sau principii pentru care adepţii lor le acceptă fără vreo bază logică necesară.

Ideea acestei analize critice poate fi rezumată arătând caracterul 11 ic u iar al încercării raţionaliste de a dovedi valabilitatea principiului contradicţiei. Nu se poate argumenta în mod legitim că legea noncon-iradicţiei este valabilă deoarece negarea ei este contradictorie, deoarece în cazul acesta el foloseşte legea noncontradicţiei ca bază pentru dovedirea legii, fapt care evită problema fără să i se adreseze. În mod similar, nu putem afirma că este iraţional să negi principiile primare ik raţionalismului. Dar dacă nu este în mod necesar contrar raţiunii să negi că raţionalismul este

adevărat, nu este necesar din punct de vedere raţional să susţinem că raţionalismul este adevărat. Aceasta

— >»

este dilema raţionalismului: nu există o modalitate strict raţională de a dovedi raţionalismul. Există dovezi logice şi istorice care sprijină le/ci că raţionalismul este bazat pe intuiţie şi conduce fie la misticism, fie – ca o reacţie – la fideism.

4. Chiar şi forma mai neconvingătoare de raţionalism creştin reprezentată de Gordon Clark este insuficientă ca test pentru adevăr.

< lark însuşi admite că ar trebui să fii atotştiutor pentru a aplica cu certitudine testul pentru adevăr care să fie consecvent din punct de vedere logic. Unele sisteme par să fie în egală măsură în armonie cu presupunerile pe care le fac şi nu există nicio modalitate de a contesta acele presupuneri pe un temei pur raţional. De aceea, Clark trebuie, a aleagă între fideism şi vreo altă formă de confirmare. Logica. Îndură este, în cel mai bun caz, un test negativ pentru adevăr. Cu alte cuvinte, este un test pentru falsitate, pe baza inconsecvenţei interne, l. mieismul lui Spinoza este în armonie cu axiomele lui cum este şi i< ismul lui Descartes cu axiomele lui. Dar întrucât mai multe contepiii opuse pot fi necontradictorii intern şi în armonie cu presupunerile lor, logica singură este un test insuficient pentru adevăr.

Rezumat şi concluzii

Miezul raţionalismului este teza că ceea ce este inevitabil din

punct de vedere raţional este real. Teismul raţionalist susţine că existenţa lui Dumnezeu poate fi demonstrată cu necesitate logică. Am văzut că lucrul acesta este greşit pentru cel puţin trei motive. În primul rând, logica este doar un test negativ pentru adevăr. Ea poate elimina ce este fals dar nu poate stabili, în sine şi prin sine, ce trebuie să fie adevărat. Logica poate doar să demonstreze ce poate fi real (realitate posibilă) dar nu şi ce este de fapt real (realitate faptică). În al doilea rând, nu există argumente inevitabile din punct de vedere raţional în favoarea existenţei lui Dumnezeu, deoarece este posibil din punct de

vedere logic ca nimic să nu fi existat dintotdeauna, inclusiv Dumnezeu. Desigur, este incontestabil că ceva există (de ex., propria mea existenţă este incontestabilă). Dar chiar şi aici, nu este o necesitate logică ca eu să exist. Inexistenţa mea este posibilă din punct de vedere logic, la fel ca şi inexistenţa întregii lumi şi a lui Dumnezeu. Şi dacă nu există o bază logică necesară pentru existenţa mea sau pentru existenţa oricărui alt lucru, atunci nu este necesar din punct de vedere logic să concep existenţa vreunui lucru, inclusiv a lui Dumnezeu. În fine, nu există nicio modalitate raţională absolută de dovedire a principiilor primare ale raţiunii. Acestea sunt intuitive, dar sunt, în acelaşi timp, ceva dat şi nedemonstrat. Raţionalismului îi lipseşte o bază raţională proprie. De aceea, existenţa lui Dumnezeu nu poate fi demonstrată cu necesitate logică. Dacă teismul creştin trebuie dovedit adevărat, atunci trebuie găsit un alt test pentru adevăr.

LECTURI SELECTATE PENTRU CAPITOLUL 2 Expunerea raţionalismului

Clark, Gordon. *A Christian View of Men and Things*. Descartes, René. *Meditations*. Hackett, Stuart. *The Resurection of Theism*. Leibniz, Gottfried. *Discourses on Metaphysics*. Spinoza, Benedict. *Ethics*.

Evaluarea raţionalismului

Gurr, Edwin. *The Principle ofăufficient Reason în Some Scholastic Sistems*: 1750 – 1900. Hume, David. *An Enquiry Concerning Human Understanding*. Montague, W.P. *The Ways of Knowing*, partea I, capitolul IV. Nash, Ronald. *The Philosophy of Gordon Clark*.

Note

1. Vezi Descartes, *Meditations on the First Philosophy*, I.
2. Descartes, II.
3. Descartes, III.
4. Descartes, *Discourse on Method*, pentru II.
5. Spinoza, *Ethics*, partea I, Propoziţia XI. O. Spuioza.
7. Spinoza.

K. Vezi Leibniz, *Monadology*, *p*. *1 – 9*.

Leibniz, p. 40 – 45. Cf. *Discourse on Metaphysics*, *XXIII*.

10. *Monadology*, *p*. *36 – 39*.

11. Profesorul Hackett şi-a modificat între timp afirmaţia prin care susţine că aceste argumente ar fi inevitabile din punct de vedere raţional şi susţine că sunt de fapt incontestabile (vezi Capitolul 8).

12. Stuart Hackett, *The Resurrection of Theism*, *p. 54, 60, 62, 65*.

13. Hackett, p. 194 – 195.

14. Hackett, p. 202 – 3.

15. Gordon Clark, *Religion*, *Reason*, *and Revelation*, p. 41.

16. Ronald Nash, *Philosophy of Gordon Clark*, p. 54.

17. Clark, p. 57 – 59.

18. Clark, p. 59 – 60.

19. Clark, p. 64, 67, 68

20. Clark, p. 76, 77.

21. Clark, p. 71, 72.

22. Gordon Clark, *Christian View of Men and Things*, p. 30, 34.

23. Vezi articolul meu *The Missing Premise in the Ontological Argument*, *Religiou*. *Studios*, *IX*, *nr. 3* (*sept. 1973*).

Capitolul

Fideismul

Având în vedere faptul că empirismul a dus la scepticism în cazul lui Hume (vezi Capitolul 1) şi că raţionalismul nu poate demonstra în mod raţional propriile sale principii primare, fideismul devine o alternativă mai viabilă în epistemologia religioasă. Poate că nu există într-adevăr nicio modalitate raţională sau evidenţială de a dovedi teismul creştin. Prin urmare, adevărul în religie se bazează numai pe credinţă şi nu pe un proces raţional? La această întrebare fideiştii dau un răspuns afirmativ. În felul acesta scepticismul sau agnosticismul filosofic şi fideismul religios sunt poziţii compatibile.

O expunere a câtorva concepţii fideiste majore

Accentul pus pe acţiunea credinţei în adevărul unui sistem religios a fost întâlnit în creştinism încă de pe vremea lui Tertulian (230 d.Hr.). „Cred pentru că este absurd", a exclamat el. „Ce are a face de fapt Atena cu Ierusalimul? Ce legătură este între Academie şi Biserică?" 1 Probabil că cel mai bun exemplu de poziţie fideistă o întâlnim la Blaise Pascal.

Fideismul lui Blaise Pascal (1623 – 1662)

În comparaţie cu alţii, fideismul lui Pascal a fost moderat. El a trăit în Franţa care era beată de vinul raţionalismului cartezian şi aluneca tot mai mult spre deism. Pascal observa tendinţa accelerată de a respinge revelaţia lui Dumnezeu în favoarea raţiunii umane. Având în vedere faptul acesta, fideismul lui era menit să fie un şoc existenţial pentru contemporanii săi.

Critica raţionalismului. Pascal a dorit să distrugă credinţa în raţiune ca să poată restaura „credinţa în credinţă". Pentru el raţiunea este gândirea geometrică sau matematică, gândirea ştiinţifică. Totuşi, principiile primare ale ştiinţei nu pot fi demonstrate. Ba mai mult, doc

ui na biblică despre păcatul original ne informează că omul este picătos şi Dumnezeu este ascuns (Nr. 445).2 De aceea, corupţia umană stă în calea dovezilor teiste ale lui Descartes. Ba mai mult, raţiunea depinde de inimă pentru însăşi baza şi funcţionarea ei. Inima

Ite centrul intuitiv al omului, centru care priveşte toate lucrurile în mod sinoptic şi nu parţial. Spre deosebire de raţiune, inima este mai e nsibilă şi mai cuprinzătoare. Chiar şi cunoaşterea principiilor primare este intuitivă „şi raţiunea trebuie să creadă aceste intuiţii ale Inimii şi trebuie să bazeze pe ele orice argument" (Nr. 282). Concluzia lui Pascal la analiza făcută raţiunii omului este plină de scepticism şi umilinţă. Omul este „o trestie gânditoare", incapabil de ignoranţă loială. şi de cunoaştere absolută. „Cunoaşte deci, omule mândru, ce paradox eşti tu însuţi. Umileşte-te, raţiune slabă; taci, fire nătângă… Ase uită-L pe Dumnezeu" (Nr. 434).

Calea către adevăr prin credinţă. Pentru Pascal „inima are raţiunile i despre care raţiunea nu ştie nimic" (Nr. 227). Inima este la baza oricărei cunoaşteri. Ea cunoaşte în mod intuitiv şi holistic, nu discuriv sau abstract. Prin urmare, „inima este cea care-L simte pe Dumnezeu, şi nu raţiunea" (Nr. 278). Raţiunea trebuie să se supună inimii deoarece „supunerea înseamnă folosirea raţiunii din care constă iidevăratul creştinism" (Nr. 269). Pascal nu vrea să spună prin aceasta 11 <reştinismul este opus raţiunii în sine. „Dimpotrivă, mintea trebuielie deschisă ca să primească dovezi, trebuie să fie întărită prin

folosire și trebuie să se ofere pe sine cu umilință pentru *inspirație*, *singura care poate produce un efect real și salvator*" (Nr. 245; sublinierea ne aparține).

Rațiunea singură nu-l poate găsi nicicând pe Dumnezeu, deoarece „inima este cea care-L simte pe Dumnezeu, și nu rațiunea" și această 11 edință este darul lui Dumnezeu; nu cred că am spus că ar fi un dar al rațiunii" (Nr. 278, 279). De aceea, este zadarnic ca omul să încerce Nil-și croiască prin rațiune calea către Dumnezeu. Pentru Pascal, credința este generată de umilință, supunere și inspirație. Omul trebuie să se supună autorității Dumnezeului revelat în Scripturi și lutorității Părinților (Bisericii). Dumnezeu trebuie să ia inițiativa, ileoarece „aceia cărora Dumnezeu le-a împărtășit religia prin intuiție 1111 foarte norocoși și, pe bună dreptate, convinși. Dar pentru cei care nu o au, le-o putem da numai prin rațiune, așteptând ca Dumnezeu să c ti ca intuiția fără de care credința este numai umană-și nefolositoare pentru mântuire" (Nr. 282).

Pentru Pascal, „credința este diferită de dovedire; una este omeH-ască, cealaltă este darul lui Dumnezeu". Aceasta este credința peire Dumnezeu o pune în inima omenească, pentru care dovada este desca un instrument; dar această credință este în inimă și nu ne face

să spunem *scio* (știu), ci *credo* (cred)" (Nr. 248). Dovada este, în cel mai bun caz, instrumentul prin care Dumnezeu pune credință în inima omului. Dar care sunt aceste dovezi? Care sunt testele pentru adevărul creștinismului? O religie adevărată este una care vindecă mândria și păcatul omului. În privința aceasta, Cristos este singura dovadă pentru creștinism, „deoarece în Iisus Cristos noi îl dovedim pe Dumnezeu și învățăm moralitate și doctrină" (Nr. 547). Și „nu numai că este imposibil ci este și inutil să-L cunoști pe Dumnezeu fără Iisus Cristos" (Nr. 549). Pascal face apel la istoria miraculoasă a creștinismului, la morala lui înaltă, la perpetuarea și răspândirea lui ca fiind dovezi pentru veracitatea lui (Nr. 482). Totuși, niciuna dintre aceste dovezi nu este absolut convingătoare deoarece „există suficientă lumină pentru cei care doresc să vadă, și suficientă

obscuritate pentru cei care au o înclinaţie contrară" (Nr. 144). Decizia de a accepta sau de a respinge trebuie făcută prin credinţă.

Marea miză. Faimoasa Miză a lui Pascal probabil că este cel mai bun exemplu pentru felul în care operează testul pentru adevăr.3 El începe cu întrebarea: „Cine îi condamnă pe creştini pentru că nu sunt în stare să dea motive raţionale pentru crezul lor, pentru că proclamă o religie pentru care ei nu pot da temeiuri raţionale?" Căci „dacă ei ar fi dovedit temeiurile, nu şi-ar ţine cuvântul. Prin faptul că nu au dovezi ei arată că nu sunt lipsiţi de judecată". Pascal continuă prin a prezenta alternativele: „Fie că Dumnezeu există, fie că El nu există. Dar spre care concepţie să înclinăm? Raţiunea nu poate tranşa această întrebare. Alternativele sunt separate de un haos infinit… Raţiunea nu te poate face să alegi niciuna, deoarece raţiunea nu poate dovedi greşită niciuna dintre ele. Cu toate acestea, trebuie să facem o alegere. Ce vei alege tu?" întreabă el. „Să cântărim câştigul şi pierderea implicată în alegerea credinţei că Dumnezeu există. Să evaluăm cele două cazuri: dacă câştigi, câştigi totul, iar dacă pierzi, nu pierzi nimic. Nu ezita, deci – mizează pe existenţa Lui". Dacă Dumnezeu există ai de câştigat viaţă şi fericire eternă, iar dacă Dumnezeu nu există nu ai de pierdut nimic. „Aşadar", întreabă Pascal, „ce ai de pierdut?" Mizează pe Dumnezeu.

Din punctul de vedere al raţiunii, credinţa în Dumnezeu este o miză în care şansele pur raţionale sunt aproximativ egale (Nr. 144), dar în care zarul existenţial înclină balanţa puternic în favoarea credinţei. Nu există teste pur raţionale pentru adevărul religios. Chiar şi „contradicţia este o indicaţie insuficientă a adevărului. Multe lucruri care sunt certe sunt contrazise. Multe lucruri care sunt false trec fără a fi contrazise". Prin urmare, „contradicţia nu este un indiciu al falsităţii după cum nici lipsa ei nu este un indiciu al adevărului" (Nr.

177 (384)).4 Adevărul este testat în inimă şi nu în minte, iar criteriile sunt existenţiale şi nu raţionale.

Fideismul lui Soren Kierkegaard (1813 – 1855)

Puţini scriitori au penetrat conştiinţa raţionalistă ca şi Kierkegaard. După cum Pascal a tulburat raţionalismul cartezian, tot aşa Kierkegaard a declarat război idealismului hegelian. Hegel a fost

interesat de *propoziţiile* adevărate care sunt cunoscute logic (adică, dialectic), dar kierkegaard s-a preocupat de adevărul din *persoane* care sunt cunoscute numai în mod paradoxal. Realitatea nu se găseşte în lumea obiectivă a raţiunii universale ci în tărâmul subiectiv al alegerii individuale.

Cele trei stadii ale vieţii. Una dintre cele mai simple modalităţi de a captura spiritul gândirii lui Kierkegaard este în prezentarea pe care o face celor trei stadii ale vieţii: stadiul estetic, stadiul etic şi stadiul religios. Fiecare stadiu este separat de o prăpastie a disperării peste care se poate trece printr-un salt al credinţei. Când cineva trece la un nivel mai înalt, nivelul inferior este detronat dar nu distrus. Contrastul dintre estetic şi etic este exemplificat în diferenţa dintre sentiment şi decizie; este trecerea de la o viaţă egocentrică la o viaţă centrată în lege.5 în stadiul etic omul trece de la o viaţă fără alegeri la punctul unde alege viaţa, trece de la a fi un simplu spectator la a fi un participant, trece de la deliberare la decizie. Nu mai este o viaţă a intelectului ci una a voinţei. Viaţa nu mai este determinată de inter

csele imediate ci este controlată de preocuparea supremă – adică, centrul de interes al omului este deplasat de la momentul prezent la datoria de o viaţă întreagă.

Viaţa etică este în mod hotărât un pas înainte faţă deviata estetică, dar nu este nicidecum stadiul final.6 Viaţa religioasă transcende viaţa etică, la fel cum Dumnezeu transcende legea Sa. Etica se concentrează numai asupra datoriei din cursul vieţii, în timp ce religia se concentrează asupra eternităţii. Omul etic are un respect cât se poate de mare pentru legea morală, dar omul religios dă un răspuns ultim Dătătorului legii morale. În trecerea la centrul religios de gravitaţie omul părăseşte tărâmul obiectivului şi prepoziţionalului şi intră în cel al subiectivului şi personaluluiel trece de la esenţial la existenţial.

Modul în care religiosul transcende eticul este dramatizat foarte frumos de Kierkegaard când foloseşte întâmplarea cu Avraam.7 Legea morală a spus: „Să nu ucizi", dar Dumnezeu i-a spus lui Avraam: „Ia-l pe fiul tău, pe singurul tău fiu, pe care-l iubeşti… şi adu-l ca ardere de

tot, pe un munte pe care ţi-l voi spune" (Gen. 22: 2). În această suspendare teleologică a eticului credinţa lui Avraam transcende raţiunea lui, decizia lui existenţială are prioritate faţă de obligaţia

etică. Găsim aici un paradox, şi anume, că „individul este mai presus de universal". „Credinţa este tocmai acest paradox, că individul ca persoană este mai presus de universal, este justificat faţă de acesta, şi nu îi este subordonat ci superior..." Prin urmare acesta „este şi rămâne pentru toată veşnicia un paradox inaccesibil gândirii". Prin acest act de credinţă religioasă Avraam „a păşit totalmente dincolo de etic şi a intrat în posesia unui telos *(ţel)* mai înalt din afara lui, în raport cu care el a suspendat eticul".8

Natura adevărului religios. La fel ca şi eticul, raţionalul nu este dat de-o parte de Kierkegaard ci este privat de drepturi. Religia nu abandonează cu totul raţiunea ci o degradează la un nivel inferior. Adevărul obiectiv ştiinţific şi filosofic are locul lui, dar omul nu poate ajunge niciodată la Dumnezeu prin acest adevăr. Ideea aceasta este subliniată cu tărie de Kierkegaard când face ulterior distincţie între Religia şi Religia B.9 Cea dintâi este religia naturală, iar cea de-a doua este supranaturală. Cea dintâi este religiozitatea, dar cea din urmă este creştinismul. Omul care adoptă Religia A continuă să opereze în domeniul raţionalului, în timp ce Religia B este paradoxală. Cea dintâi implică o concepţie imanentă despre Dumnezeu, în timp ce cealaltă este transcendentă, sau ea implică o concepţie despre un Dumnezeu „total diferit". Religia A îşi are originea în nevoia generală a omului după Dumnezeu, în timp ce Religia B se bazează pe nevoia specifică a credinciosului după Cristos.

Aşadar, adevărul religios sau existenţial, în sensul cel mai înalt, poate fi caracterizat în felul următor: *axe personal* şi nu impersonal; nu este ceva ce are cineva, ci ce este el; nu este ceva ce cunoaşte el, ci ce *treăieşte* el. Adevărul obiectiv este ceva pe ce punem noi stăpânire, în timp ce adevărul religios este ceva ce ne stăpâneşte pe noi. Este *însuşit* şi nu doar recunoscut şi acceptat. Este descoperit prin *dedicare* şi nu printr-o presupusă relaţie cu lumea. Într-un cuvânt, adevărul este *subiectivism*. Kierkegaard a scris: „Lucrul de care se preocupă

creştinismul este subiectivismul şi adevărul există numai în subiectivism, dacă există undeva; din punct de vedere obiectiv creştinismul nu are absolut nicio existenţă".10 Ideea aceasta este ilustrată clar în concepţia lui Kierkegaard despre relaţia dintre creştinism şi istorie. Dacă contemporanii lui Cristos din primul secol „nu ar fi lăsat în urma lor decât aceste cuvinte: Noi credem că în anul cutare şi cutare Dumnezeu a apărut în mijlocul nostru sub chipul umil al unui slujitor, credem că El a trăit şi i-a învăţat pe oameni în comunitatea noastră, şi în cele din urmă a murit, ar fi spus mai mult decât suficient".11 Pe scurt, nu putem deriva eternul din istoric şi nici spiritualul din raţional.

FIDEISMUL 53

Natura credinţei şi relaţia ei cu raţiunea. Pentru Kierkegaard, credinţa este cea mai înaltă pasiune a omului. Credinţa nu este acceptarea unor afirmaţii obiective; dimpotrivă, este o supunere subiectivă lată de o persoană, o supunere faţă de Dumnezeu prin Cristos. Este un act solitar al individului confruntat cu Dumnezeu. Prin credinţă spiritul omului este actualizat. Credinţa este stârnită de paradox şi este îndreptată spre o persoană. Este un act al voinţei exercitat fără «jutorul raţiunii sau al unor ghiduri obiective. Raţiunea joacă numai un rol negativ şi dialectic în relaţie cu credinţa; ea ne face în stare să înţelegem că adevărul creştin este paradoxal. Problema fundamentală a omului nu este necunoaşterea revelaţiei lui Dumnezeu ci ofensa

produsă de aceasta când intervine în viaţa lui. Păcatul original îl împiedică pe om să cunoască adevărul. El nu poate cunoaşte adevărul fără să fie în adevăr, şi el nu poate să fie în adevăr decât dacă este plasat de Dumnezeu în adevăr. Diferenţa dintre raţiunea umană şi revelaţia lui Dumnezeu este ilustrată de Kirkegaard prin contrastul dintre Socrate şi Cristos.12 înţelepciunea socratică a scos la iveală adevărul ti în interior prin amintiri din trecut, în timp ce revelaţia lui Dumnezeu aduce adevărul din exterior printr-o privire spre viitor. Adevărul uman este imanent şi vine de la înţelepţi, dar adevărul lui Dumnezeu este transcendent şi este comunicat prin Dumnezeul-Om.

Adevărurile raţiunii umane sunt raţionale, dar cele ale revelaţiei divine sunt paradoxale. Adevărul lui Dumnezeu nu este analitic sau sinletic ci antitetic şi, prin urmare, poate fi acceptat doar printr-un salt al credinţei.

Dumnezeu este centrul paradoxului real şi semnificativ al credinţei noastre. El este Limita Necunoscută a cunoaşterii care atrage în mod magnetic raţiunea dar care cauzează o ciocnire pasionată cu i unui. Raţiunea umană nu-l poate penetra pe Dumnezeu şi nici nu-L poate evita. Paradoxul suprem este încercarea de a descoperi ceva ce nu poate fi conceput, ceva ce gândul nu poate gândi. Dumnezeu este necunoscut în Sine şi este necunoscut chiar şi în Cristos; prezenţa Lui te indicată numai prin semne sau prin indicii. Revelaţia paradoxală II Necunoscutului nu poate fi cunoscută prin raţiune. Răspunsul tunului trebuie să fie un salt al credinţei care ne este dată de Dum

n (/cu (deşi nu ne este impusă cu forţa). Credinţa în Dumnezeu nu cm^3 raţională şi niciun este bazată pe cunoştinţe empirice. Dovezile impirice despre Cristos ne spun numai că un om umil şi neobişnuit a îi nil şi a murit; în mod raţional omul nu poate nici măcar să-L înţeleagă pe Dumnezeu, necum să-L dovedească. Noi nu ne putem pagina cum este sau cum nu este Dumnezeu. Singurul lucru pe care-l putem face este să proiectăm calităţi care ne sunt familiare în direcţia

Transcendentului, calităţi care sunt întotdeauna insuficiente ca să-L descrie.

Existenţa lui Dumnezeu nu poate fi dovedită din natură, deoarece natura îl presupune pe Dumnezeu pentru credincioşi iar pe necredincioşi îi conduce la îndoială cu privire la Dumnezeu. Însăşi încercarea de a-L dovedi pe Dumnezeu este nesăbuită, „deoarece dacă Dumnezeu nu există, lucrul acesta ar fi imposibil de dovedit; iar dacă El există ar fi nesăbuit să încerci să-i dovedeşti existenta, deoarece chiar de la început, în punctul de plecare al dovezii mele, eu am presupus lucrul acesta, nu ca îndoielnic, ci ca fiind cert… întrucât în caz contrar eu nu aş începe cercetarea, ştiind că întreaga încercare ar fi imposibilă dacă El nu ar exista”.13 Ba mai mult, chiar dacă am putea

dovedi fiinţa *(în* sine) a lui Dumnezeu, lucrul acesta ar fi irelevant pentru noi; numai exis*tenţa lui* Dumnezeu sau modul în care. Se raportează El la noi are semnificaţie religioasă. Dumnezeu este prezentat omului pentru o alegere existenţială, nu pentru reflecţie raţională. „Dovedirea existenţei cuiva care este prezent este o jignire neruşinată, întrucât este o încercare de a-l ridiculiza… Existenţa unui rege, sau prezenţa lui, este recunoscută în mod obişnuit printr-o expresie potrivită de supunere…" 14 Aşadar, existenţa lui Dumnezeu o dovedim prin închinare şi nu prin dovezi.

Kierkegaard nu susţine că ar exista o iraţionalitate finală în Dumnezeu ci, dimpotrivă, o suprarаţionalitate care susţine raţionalitatea finită prin transcenderea ei şi prin menţinerea ei în loc. Absurditatea reală este în situaţia omului: el trebuie să acţioneze ca răspuns la Dumnezeu ca şi cum ar fi sigur fără să aibă vreun motiv să o facă. Dumnezeu este un paradox absolut pentru om nu numai din cauza incapacităţii minţii umane ci şi din cauza depravării inimii umane. Sarcina omului nu este să-L înţeleagă pe Dumnezeu în mod intelectual ci să i se supună lui Dumnezeu în mod existenţial. Paradoxul nu este centrat în teoretic ci în voliţional; nu este atât metafizic, cât este axiologic. Pe scurt, Dumnezeu este în acelaşi timp o nebunie pentru minţile noastre limitate şi o ofensă pentru voinţa noastră păcătoasă.

Testul pentru adevăr. După cum se poate vedea, nu există teste obiective istorice sau raţionale pentru adevărul religios. Adevărul este *subiectiv* şi personal şi testul decisiv este supunerea personală şi rămânerea în adevăr. Cel mai sigur test pentru adevărul creştinismului este *suferinţa*. Suferinţa este nemulţumirea infinită pe care o simte omul când se apropie mai mult de Dumnezeu. O altă caracteristică a trăirii în adevăr este *solitudinea*. Credinţa este în esenţă o relaţie intimă cu Dumnezeu; singurătatea este o trăsătură clară a acelei solitudini. În fine, adevărul este realizat în *supraistoric*, adică, atunci când omul devine contemporan cu Cristosul etern. Cristos nu este o

persoană din trecut ci o persoană prezentă în experienţa actuală a creştinului.

În rezumat, pentru Kirkegaard fideismul nu este echivalent cu iraţionalismul ci este un antiraţionalism. Dumnezeu nu poate fi cunoscut în mod intelectual prin raţiune ci numai în mod existenţial, prin credinţă. Adevărul nu poate fi testat în mod obiectiv prin criterii logice, ci numai subiectiv, printr-o angajare personală. Credinţa, şi nu raţiunea, este uşa către adevăr.

Kideismul lui Karl Barth

Barth în prima lui fază. Karl Barth a aruncat o bombă în lumea teologică când a publicat *Comentariul Epistolei către Romani* (1919). În această lucrare el a adoptat o concepţie foarte asemănătoare cu cea a lui Kierkegaard cu privire la Dumnezeu şi la revelaţie. Dumnezeu este „totalmente diferit" şi revelaţia vesteşte lumii judecata pronunţată de Dumnezeu, nu cunoaşterea Lui. Nimic din lume nu poate fi identificat cu revelaţia lui Dumnezeu, nici Cristosul întrupat şi nici Biblia. Biblia este numai craterul lăsat de meteoritul Cuvântului lui Dumnezeu. Chiar şi Cristos, în umanitatea Sa, este căzut şi sub condamnarea lui Dumnezeu. Revelaţia arată starea de

pierzare a omului, dar nu ne spune nimic pozitiv cu privire la Dumnezeu.

Trecerea lui Barth de la existenţialismul radical. În 1920 Barth a publicat din nou Comentariul la Epistola către Romani şi a trecut de la o interpretare kierkegaardiană extremă la o poziţie mai moderată, sub influenţa lucrării lui Heppe, *Reformând Theology* (Teologie protestantă). Prin 1931, în lucrarea sa despre Anselm, 16 Barth recunoaşte că Dumnezeu poate fi cunoscut prin revelaţie. Argumentul ontologic nu are sens ca dovadă raţională, dar este o afirmare a credinţei: „Cred că să pot înţelege". O dată ce omul îl cunoaşte pe Dumnezeu prin revelaţie, argumentul ontologic capătă sens. îl înţelegem pe Dumnezeu în mod analog prin credinţă.

Barth într-*o fază mai târzie*. Barth a început lucrarea sa *Dogmatics11* În 1927, dar a reformulat ideile sale într-un mod neexistenţial câţiva uni mai târziu. Există o cunoaştere a lui Dumnezeu de către om deoarece revelaţia este acţiunea Dumnezeului triunic. Tatăl este revelut prin Fiul (realitate obiectivă) şi prin Duhul Sfânt

(realitate subiectivă), iar Biblia este cronica sau mărturia acestei revelații.

Pentru Barth Cuvântul lui Dumnezeu ia mai multe forme. *Cristos* este forma primordială și personală; Dumnezeu este revelat în și prin persoana lui Cristos. *Biblia* este a doua formă a revelației lui Dumnezeu, prin faptul că este o mărturie verbală despre Cristos. Este un sacrament care ne dă acces indirect la Dumnezeu. Nu știm prin nici

O dovadă obiectivă că Biblia este Cuvântul lui Dumnezeu. Este un adevăr autodeclarat. Nu putem ieși din revelația lui Dumnezeu după cum nu putem ieși din propria noastră experiență. Trebuie să punem Biblia la încercare și trebuie să-i permitem să ne vorbească.18

Modul în care îl cunoaștem noi pe Dumnezeu nu este univoc; o asemenea cunoaștere este posibilă în matematică și în chimie, dar nu în teologie. Pe de altă parte, modul în care îl cunoaștem pe Dumnezeu prin Cuvântul lui Dumnezeu nu este pur echivoc, întrucât îl cunoaștem pe Dumnezeu în mod indirect prin autorevelația Lui. Singura alternativă care rămâne este o cunoaștere a lui Dumnezeu prin analogie.19 Desigur, această analogie nu este analogia tomistă a ființei pe care Barth o respinge deoarece îl face pe Dumnezeu după chipul și asemănarea omului și, în felul acesta, ajunge la Dumnezeu prin eforturi umane. Dimpotrivă, este analogia credinței care este mediată prin Biblie și care este dată prin harul lui Dumnezeu.

Respingerea teologiei naturale. În ciuda repudierii și modificării existențialismului său din prima fază, un existențialism extrem pe linia lui Kierkegaard, Barth a rămas ferm fideist în apologetica sa. Există o revelație generală sau naturală, dar pe aceasta nu se poate construi nimic.20 De fapt, Barth rezervă câteva dintre cuvintele sale cele mai aspre pentru un atac împotriva teologiei naturale. Pentru el „teologia naturală nici măcar nu există ca entitate capabilă… să fie respinsă. Dacă cineva se ocupă de teologia reală poate trece prin așa-numita teologie naturală numai dacă vrea să treacă printr-un abis în care trebuie să pășească dacă nu vrea să cadă".21

Atitudinea lui Barth față de teologia naturală este rezumată în titlul cărții sale în care îi răspunde lui Emil Brunner: *Nein* (Nu).

Teologia naturală nu numai că este imposibilă, dar în om nici măcar nu există capacitatea activă de a primi revelația lui Dumnezeu. A-i atribui omului capacitatea de a primi revelația lui Dumnezeu înseamnă a nega harul suveran și este un fapt incompatibil cu efectele păcatului asupra minții omului. Omul are o responsabilitate înainte de primirea revelației lui Dumnezeu dar nu are nicidecum o capacitate naturală pentru a o primi. A susține ideea „harului general", așa cum face Brunner, înseamnă că nu este luat în serios principiul Reformației, *Sola Scriptura*, și implică o alianță cu catolicismul.

Chiar și distincția făcută de Brunner între imaginea materială a lui Dumnezeu în om (care este complet căzut) și imaginea formală sau capacitatea de a-L cunoaște pe Dumnezeu care rămâne intactă este respinsă complet de Barth. Imaginea lui Dumnezeu în om este distrusă complet de păcat. Nu există nici măcar o *reparatio* sau o capacitate de restaurare. „Prin urmare, ideea capacității omului de a-L cunoaște pe Dumnezeu trebuie abandonată. Totuși, dacă există o

FIDEISMUL 57

Întâlnire și o comuniune între Dumnezeu și om, „continuă Barth, „atunci Dumnezeu însuși trebuie să fi creat pentru aceasta condiții care nu sunt furnizate (nici măcar „oarecum" sau „într-o oarecare măsură") prin existența factorului formal."23 Duhul Sfânt este cel care crează în mod miraculos „punctul de contact" cu omul.

Barth își expune concepția cel mai clar în răspunsul la afirmația lui Brunner potrivit căreia Calvin a recunoscut validitatea unei revelații generale sau naturale. În primul rând, Barth susține că Calvin nu a acceptat o a doua (sau „dublă") cunoaștere a lui Dumnezeu de către omul căzut, în afară de Scripturi. În al doilea rând, Calvin a recunoscut numai posibilitatea principială – și nu în fapt – a cunoașterii lui Dumnezeu prin creație. Adică, există o posibilitate subiectivă sau ipotetică, dar nu o posibilitate obiectivă sau reală de cunoaștere a lui Dumnezeu prin rațiunea naturală. În al treilea rând, „capacitatea" omului este pentru idolatrie și nu pentru adevărata divinitate. În loc de un punct de „contact" cu Dumnezeu se poate vorbi despre o „repulsie" față de Dumnezeu. În al patrulea rând, Calvin a folosit întotdeauna principiul cunoașterii posibile a lui Dumnezeu

numai pentru a demonstra responsabilitatea omului. „Faptul că Dumnezeu este revelat în toate lucrările Lui este mărturia biblică a lui Dumnezeu pentru noi, împotriva ignoranţei omului… Aceasta arată că inabilitatea omului de a-L cunoaşte pe Dumnezeu este vina lui". 24 în fine, pentru Calvin, adevărata cunoaştere a lui Dumnezeu în Cristos include o cunoaştere reală a Dumnezeului adevărat în creaţie. Dar Barth spune că aceasta nu duce la o a doua modalitate de cunoaştere a lui Dumnezeu prin natură, cunoaştere care să fie relativ independentă.

Fideismul revelaţional al lui Cornelius Van Til

Fideismul nu este limitat la teologi neevanghelici. Cornelius Van Til vorbește dintr-o perspectivă teologică biblică reformată și cu toate acestea el este adeptul unei apologetici presupoziţionale revelaţionale absolute. Așa cum vom vedea, poziţia aceasta poate fi considerată fideism metodologic.

Un punct de pornire absolut presupoziţional. Van Til declară: „Eu pornesc în mod deschis de la Biblie ca fiind sursa absolută de revelaţie autoritară din care iau întreaga mea concepţie despre lume și viaţă". El scrie de asemenea: „Eu iau ceea ce spune Biblia despre Dumnezeu și despre relaţia Sa cu universul ca fiind fără îndoială adevărat, pe baza autorităţii Bibliei". Dacă această afirmaţie pare să evite problema, trebuie să ne amintim că Van Til a recunoscut că „dacă cineva acceptă propriile sale presupuneri și critică presupunerile altora înseamnă că susţine că orice raţionament este, prin natura cazului.

un raţionament circular. Van Til continuă: „Punctul de plecare, me>-toda și concluziile sunt întotdeauna implicate unele în altele".2 Presupunerile nu pot fi evitate; necreștinii le au, la fel ca și creștinii, doar că sunt diametral opuse. „Dar creștinul, așa cum a făcut Tertulian, trebuie să conteste înseși principiile poziţiei oponentului său. Singura „dovadă" pentru poziţia Creștină este că dacă adevărul ei nu este presupus, nu există nicio posibilitate de a „dovedi „nimic".27

Toate faptele sunt teiste și creștine. Nimic nu are sens dacă este separat de concepţia creștină despre lume și viaţă. „Fără a-L presupune pe Dumnezeul creștinismului noi nu putem interpreta corect nici măcar un singur fapt. Faptele lipsite de Dumnezeu ar fi

fapte brute. Ele nu ar avea nicio relaţie inteligibilă unele cu altele". Mai târziu el adaugă: „Noi susţinem că nu pot exista fapte ci doar fapte teist creştine. Noi descoperim în repetate rânduri că dacă încercăm să interpretăm orice fapt pe baza unei ipoteze necreştine ajungem la un fapt brut şi faptele brute sunt neinteligibile". Motivul pentru aceasta este că niciun fapt nu este izolat. „Noi susţinem", scrie Van Til, „că dacă Dumnezeu nu ar fi cauzat existenţa universului, nu ar exista posibilitatea gândirii ştiinţifice. Faptele ar fi complet lipsite de legătură unele cu altele". Cu toate acestea, oamenii de ştiinţă necrestini descoperă adevăruri deoarece „ei nu sunt în stare şi nu pot folosi în mod consecvent propriile lor metode".29 Ei nu pot evita în întregime adevărul lui Dumnezeu deoarece ei trăiesc în lumea lui Dumnezeu.

Nu există de fapt niciun teren comun cu necreştinii. Singurul „teren comun" cu necreştinii este că şi ei sunt creaturi după chipul şi asemănarea lui Dumnezeu şi trăiesc în lumea lui Dumnezeu. Nu există însă noţiuni sau metode comune: necrestinii abordează lumea într-un mod diferit de creştini şi ei o privesc în mod diferit. Noi avem o lume comună cu necredincioşii dar nu şi o concepţie comună despre lume şi viaţă. Punctul de contact cu necredincioşii este *imago Dei*. Dar chiar şi aici „punctul de contact" este un „punct de conflict", căci „dacă nu există o ciocnire directă cu sistemele omului natural nu va exista niciun punct de contact cu sentimentul de divinitate din omul natural".31 Conflictul este inevitabril datorită depravării umane şi datorită păcatului.

Efectele păcatului asupra raţiunii umane. Necredincioşii nu numai că *ar trebui* să ştie că Dumnezeu există ci ei ştiu lucrul acesta. Nu există „oameni atei deoarece niciun om nu poate nega activitatea revelaţională a adevăratului Dumnezeu care are loc înăuntrul lui".32 Totuşi, în ciuda faptului că necredincioşii nu-L pot nega pe Dumnezeu, ei reprimă cunoaşterea lui Dumnezeu. Acesta este motivul pentru care nicio metodă nu este cu adevărat neutră. Omul păcătos şi depravat arsintajdjeauna control autonom asupra metodelor pe care

e foloseşte. Nici măcar legile de bază ale logicii nu pot fi folosite dacă Int separate de revelaţia lui Dumnezeu pentru a descoperi

adevărul., la ființe mărginite, folosind mijloacele *logicii*, nu putem spune cum *r trebui* să fie realitatea sau cum *nu poate* fi". În cazul acesta „omul r trebui să fie autonom, „logica" ar trebui să fie legiferată pentru omeniul „posibilității" și posibilitatea ar trebui să fie mai presus de Dumnezeu". Acesta este motivul pentru care toate teoriile apologetice tradiţionale sunt sortite eşecului, deoarece este imposibil să argumentezi existența lui Dumnezeu plecând de la fapte și „pe nicio altă bază decât baza teistă creștină nu există posibilitatea unei legături logice cu faptele".33 Prin urmare, prin însăși natura cazului, toate argumentele teiste în favoarea existenţei lui Dumnezeu trebuie să eșueze.

Rolul dovezilor istorice și raționale în apologetica lui Van Til. Incapacitatea raţiunii umane autonome de a ajunge la Dumnezeu prin „fapte" și prin „logică" înseamnă oare că Van Til nu folosește deloc raţiunea și dovezile? Nicidecum! Apologetica istorică este greșită dacă este folosită pentru a dovedi existența lui Dumnezeu sau adevărul creștinismului. Dacă sunt separate de presupunerea acestor adevăruri, „faptele istorice (cum este învierea) nu au niciun sens. Cu toate acestea", scrie Van Til, „eu mă angajez în apologetică istorică… Dar eu nu aș vorbi la nesfârșit despre fapte și numai despre fapte, fără a cerceta care este filosofia necredinciosului cu privire la fapte. O abordare cu adevărat rodnică", adaugă el, „susţine că orice fapt este și trebu*ie să fie de* așa natură încât să dovedească adevărul poziției creștine teiste".34 Pe scurt, când cineva presupune adevărul teismului creștin, atunci și numai atunci capătă sens istoria și faptele istorice (cum este învierea).

De asemenea, apologetica rațională și teistă are un loc valid în contextul presupunerilor absolute cu privire la Trinitatea ontologică a Bibliei. De fapt, Van Til crede că noi trebuie să presupunem certitudinea absolută a existenţei lui Dumnezeu, spre deosebire de conceperea lui Dumnezeu doar ca o forță probabilă, cum fac teiștii în argumentele lor. Așadar, în sensul acesta există „o dovadă absolut certă pentru existența lui Dumnezeu și pentru adevărul teismului creștin. Prin urmare", scrie Van Til, „eu nu resping dovezile teiste ci doar insist ca ele să fie formulate în așa fel încât să nu compromită

doctrinele Scripturii".35 Desigur, în întreaga sa abordare există o indicație de fideism, deoarece s-ar părea că Biblia este *presupusă* adevărată printr-un act al credinței în autoritatea ei autojustificatoare, într-un proces de raționament circular recunoscut de autor. Dacă așa stau lucrurile, „dovezile" pentru existența lui Dumnezeu și „faptele" istorice ale creștinismului nu ar avea absolut niciun sens și

nicio validitate în afara acceptării fideiste a presupunerii că creștinismul este adevărat.

Rezumatul câtorva premize fideiste centrale

O serie de teze sunt comune în general fideismului în relația sa cu apologetica creștină. Accentul este diferit de la un scriitor la altul, dar afirmațiile centrale sunt foarte similare. Este caracteristic pentru fideiști accentul pe care-l pun pe următoarele lucruri:

1. Credința singură este calea spre Dumnezeu. Există prea puține dezacorduri între fideiști cu privire la această idee; singura cale de cunoaștere a adevărului despre Dumnezeu este prin credință. La Dumnezeu nu se poate ajunge prin rațiunea umană. De fapt, rațiunea umană împiedică adesea cunoașterea lui Dumnezeu, dacă nu o chiar întunecă total.

2. Adevărul nu este găsit în domeniul pur rațional sau obiectiv, dacă el există de fapt în acest domeniu. Este cert că adevărul religios nu are o bază sau un caracter obiectiv. Adevărul este subiectiv și personal, nu obiectiv și propozițional.

3. Dovezile și rațiunea nu indică în mod hotărât spre Dumnezeu. Dimpotrivă, rațiunea îl lasă pe om într-o stare de echipolentă sau chiar de paradox. Și este cert că nu există doevzi valabile pentru existența lui Dumnezeu.

4. Testele pentru adevăr sunt existențiale și nu raționale. Adevărul este testat în mod personal în viața omului, prin supunerea față de Dumnezeu și așa mai departe, nu prin rațiunea umană. Chiar și un principiu acceptat de mult cum este principiul noncontradicției, dacă este folosit ca test pozitiv pentru adevărul religios, este o remines-cență raționalistă. Unii fideiști merg până acolo încât resping principiul noncontradicției chiar și ca test negativ pentru adevăr, și

anume, ca un ghid pentru ceea ce este fals.

5. Sursa oricărui adevăr nu este numai revelaţia lui Dumnezeu ci

şi harul Lui. Adevărul vine de sus. Dacă omul L-ar putea cunoaşte pe Dumnezeu prin raţiunea naturală, harul lui Dumnezeu ar fi negat şi lucrările omului ar fi stabilite ca şi mijlocul de cunoaştere a lui Dumnezeu.

O evaluare a fideismului

La fel ca şi alte poziţii, fideismul nu este lipsit de contribuţii semnificative la înţelegerea adevărului a şi vieţii creştine. Dar ca metodologie pentru stabilirea adevărului unei concepţii creştine sau teiste despre lume şi viaţă, fideismul este complet neadecvat. Să schiţăm mai întâi câteva trăsături pozitive.

Contribuţii pozitive ale fideismului

1. Accentul antiraţionalist al fideismului este important. Omul nu poate înţelege raţional şi nu poate demonstra logic existenţa Dumnezeului transcendent al teismului creştin. Dumnezeu este dincolo de limita încercărilor zadarnice ale raţiunii de a-L înţelege complet şi cu o necesitate logică. Lucrul acesta este adevărat mai ales cu privire la raţionalismul geometric şi deductiv al lui Descartes, Spinoza şi Leib-niz. Modelul matematic este insuficient; Dumnezeu este mai mult decât Marele Matematician. Natura lui Dumnezeu nu poate fin înţeleasă în termeni pur matematici şi existenţa lui nu poate fi demonstrată cu certitudine matematică.

2. Fideiştii au dreptate când spun că nici dovezile şi nici raţiunea nu sunt baza dedicării cuiva pentru Dumnezeu. Credinciosul nu-L iubeşte pe Dumnezeu *datorită* dovezilor obiective, după cum niciun soţ nu-şi iubeşte soţia/? e *temeiul* faptului că el posedă dovezi obiective cu privire la natura şi existenţa ei. Credinţa omului în Dumnezeu este bazată pe cine este Dumnezeu şi nu pe aşa-zisele dovezi cu privire la natura şi existenţa Lui. Baza credinţei în Dumnezeu trebuie să fie Dumnezeu însuşi. A tăgdui aceasta înseamnă a-L înlocui pe Dumnezeu cu dovezile despre Dumnezeu. Înseamnă a-L înlocui pe Dumnezeu, ca obiect al credinţei omului, cu un raţionament uman

despre Dumnezeu. Aceasta ne duce la punctul următor.

3. Dovezile obiective, prin ele însele, nu induc un răspuns religios. Apologetica singură nu produce şi nu poate produce credinţă în creştinism. Oricare ar fi rolul preliminar, instrumental sau confirmator al dovezilor creştine, numai răspunsul credinciosului la lucrarea Duhului Sfânt poate avea ca rezultat o însuşire personală a lucrării lui Cristos. Argumentele raţionale nu pot impune credinţă în Dumnezeu şi dovezile istorice nu pot produce o dedicare pentru Cristos. Credinţa operează în dimensiunea subiectivă şi personală care trece dincolo de procesele pur raţionale. Dovezile obiective sunt, în cel mai bun caz, o unealtă prin care Dumnezeu poate opera, dar credinţa nu este niciodată doar produsul faptelor istorice.

4. O altă contribuţie a fideismului este înţelegerea faptului că credinţa este mai mult decât intelectuală – ea este voliţională. Fideismul a subliniat pe bună dreptate că credinţa în Dumnezeu nu este doar un simplu asentiment intelectual; este o dedicare, o angajare a inimii. Credinţa este mai mult decât raţională – ea este voliţională. Când cineva crede în Dumnezeu este vorba de o angajare a întregii persoane şi nu o simplă recunoaştere a adevărului anumitor afirmaţii *despre* Dumnezeu. Mintea poate realiza că un lucru este obiectiv

(adevărat) fără ca voinţa să răspundă pozitiv şi fără ca inima să-şi pună încrederea în lucrul acela.

5. În afară de aceasta, accentul fideist pe dimensiunea personală a adevărului este o contribuţie importantă la înţelegerea noastră. Adevărul religios este, în ultimă instanţă, un adevăr despre o Persoană (Dumnezeu); este un adevăr care trebuie acceptat şi însuşit de o persoană (credinciosul) în mod personal, şi anume, printr-o angajare personală. Oricare ar fi afirmaţiile despre Dumnezeu pe care le face cineva şi oricât de corect L-ar descrie ele pe Dumnezeu, ele nu-l pot înlocui pe Dumnezeu însuşi. În ultimă analiză afirmaţiile religioase sunt despre o Persoană. Subiectul şi obiectul afirmaţiilor religioase este personal; adevărul religios este profund personal prin natura sa. Pe scurt, fideismul este o corecţie binevenită la influenţele abstracte şi ucigătoare ale raţionalismului religios.

6. O contribuţie a concepţiei lui Van Til care este trecută deseori cu vederea este insistenţa sa că niciun „fapt" ştiinţific sau istoric nu are sens în afara unui cadru metafizic. Şi necreştinii au subliniat această idee.36 Toate faptele sunt „fapte interpretate şi inter-relate". (în engî.: AII facts are „interprafacts" – cuvântul interprafacts este o creaţie a lui Van Til şi este menit să indice corelarea dintre fapte în cadrul metafizic dat. n.tr.) Fără un context general şi fără o relaţie generală nu există nicio structură în care să existe sens şi adevăr. Chiar şi învierea lui Cristos nu are sens într-o concepţie naturalistă despre lume şi viaţă; este, în cel mai bun caz, doar un eveniment neobişbuit într-un univers care este orice numai teist nu. Dacă nu există Dumnezeu, minunile nu sunt nici măcar posibile. Prin urmare, nu putem folosi o minune ca atare pentru a dovedi existenţa lui Dumnezeu, întrucât însăşi existenţa minunii (ca act al lui Dumnezeu) presupune că Dumnezeu există deja. Cum ar putea şti cineva că „minunea" este un act al lui Dumnezeu decât dacă a presupus deja existenţa unui Dumnezeu care poate acţiona? Aceleaşi evenimente şi „fapte" au sensuri diferite în concepţii diferite despre lume şi viaţă. Van Til are dreptate: nu există adevăr creştin decât dacă aceasta este o lume teistă.

7. O altă idee pe care ar trebui să o recunoască creştinii evanghelici este insistenţa fideiştilor de mai sus asupra faptului că starea de păcătoşenie a omului afectează răspunsul lui faţă de Dumnezeu. Oamenii ar trebui să-L iubească şi să-L servească pe adevăratul Dumnezeu, dar ei nu fac aceasta, şi alegerea lor influenţează întregul lor mod de gândire despre realitate. În practică, necreştinul operează pe baza unor presupuneri diferite şi ajunge la concluzii diferite. „Credinţa" sau crezurile lui fundamentale sunt diferite întrucât el refuză să asculte de Dumnezeu. Necredincioşii nu pot evita să aibă

nişte presupuneri *cu* privire la lume; trebuie să existe un cadru conceptual mai înainte ca un om să poată gândi *despre* lume. Un cadru oarecare este necesar dacă vrem să avem gânduri despre realitate, Chiar şi pentru aceia care pretind că refuză să se gândească la ea. Pe scurt, concepţiile despre lume şi viaţă sunt inevitabile şi concepţiile

diferite despre lume şi viaţă sunt bazate pe presupuneri diferite. Păcătoşenia omului influenţează concepţia despre lume şi viaţă pe care o formulează omul.

O analiză critică a testului fideist pentru adevăr în ciuda multelor idei importante pe care fideiştii le oferă cu privire la natura adevărului religios, metoda lor şi testul lor pentru adevăr sunt în mod clar inadecvate. Există mai multe motive pentru aceasta.

1. Mai întâi de toate, fideiştii confundă epistemologia cu on-lologia, adică, ei nu fac distincţie între ordinea *cunoaşterii* şi ordinea *existenţei*. Fideistul creştin s-ar putea să aibă dreptate cu privire la *faptul* că există un Dumnezeu, dar aceasta nu constituie un răspuns la întrebare, deoarece el nu ne poate spune *de unde* ştie că aşa stau lucrurile. Este posibil ca Dumnezeu să ni. Se fi revelat prin Biblie, dar de unde ştim noi că Biblia este Cuvântul lui Dumnezeu? Alte cărţi cu învăţături opuse pretind de asemenea că sunt Cuvântul lui Dumnezeu (de e x., Koranul). Când un fideist creştin presupune adevărul religios al creştinismului el are dreptate cu privire la *ce* crede despre Dumnezeu dar *greşeşte* în ceea ce priveşte motivul crezului său. Este cert că dacă există un Dumnezeu şi dacă orice adevăr vine de la El, de aici decurge că până şi criteriile pentru a face distincţie între adevăr şi eroare trebuie să fie date de Dumnezeu. Ceea ce trebuie doevdit este existenţa lui Dumnezeu şi nu putem începe prin a presupune existenţa Sa ca un fapt. Dacă nu avem niciun test pentru adevăr cu care să începem, nu putem afirma că un lucru este adevărat şi nu putem nici măcar şti că un lucru este adevărat. Noi putem crede pur şi simplu fără o justificare ceea ce vrem să credem. Căci în cazul acesta, orice concepţie idioată, nebună sau contrară poate fi crezută la fel de simplu. Şi cum putem stabili cine deţine adevărul? Fără o modalitate epistemologică de cunoaştere a adevărului nu poate fi făcută nicio declaraţie cu privire la adevărul unei afirmaţii ontologice.

2. Fideismul nu reuşeşte să facă o distincţie clară între credinţa *în* Dumnezeu şi crezul *că* există un Dumnezeu. Fildeştii împărtăşesc mai multe idei importante cu privire la credinţa *în* Dumnezeu. O asemenea credinţă trebuie să fie personală şi existenţială, nu doar abstractă sau intelectuală. Pe de altă parte, este oare posibil să ai o

credință inteligibilă și credibilă *în* Dumnezeu fără ca mai întâi să ai o

modalitate de a crede *că* există un Dumnezeu? De exemplu, poate avea cineva încredere *în* soția sa fără ca mai întâi să aibă o oarecare garanție pentru credința *că* ea este soția lui? Nu ar fi o prostie cât se poate de mare ca seara să alergi în brațele soției care te așteaptă la ușă, dacă aceea ar fi ușa greșită și soția ar fi soția altcuiva? Mai înainte de a face angajarea existențială, bărbatul trebuie să aibă o dovadă oarecare că este pe calea cea bună și că îmbrățișează pe cea care este adevăratul obiect al dragostei sale. Tot așa, înainte ca un om să facă saltul credinței *în* Dumnezeu el trebuie să aibă un motiv pentru a crede *că* acesta este Dumnezeul adevărat căruia I se dăruiește. Din aceasta decurge o altă distincție trecută deseori cu vederea.

3. Fideiștii nu fac o distincție clară între *baza* credinței în Dumnezeu și suportul sau *garanția* pentru acea credință. Această distincție a fost făcută limpede de câțiva teiști de seamă. Toma d'Aquino, de exemplu, a susținut că credința se bazează numai pe mărturia și autoritatea lui Dumnezeu. Dovezile pot fi folosite pentru a sprijini, pentru a confirma sau chiar pentru a însoți această credință; dar dovezile nu trebuie niciodată să devină baza credinței.37 Fideiștii subliniază corect baza credinței, și anume Dumnezeu sau revelația Lui; dar ei par să neglijeze în întregime garanția sau suportul pentru exercitarea acestei credințe. Pe scurt, dovezile au de-a face cu crezul *că* există un Dumnezeu și nu cu credința *în* Dumnezeu. „Crezul *că*…" este o problemă intelectuală și există argumente raționale pentru ea. Dar „credința în…" *este* o problemă existențială pentru adevărul căreia nu există asemenea teste obiective. Fideismul este corect în această privință dar trece cu vederea aproape în întregime necesitatea unor criterii sau teste pentru adevărul afirmației că există un Dumnezeu sau că Biblia este Cuvântul lui Dumnezeu, și așa mai departe.

4. Mergând mai departe pe linia analizei critice de mai sus, fideismul neglijează adesea iar uneori, din cauza zelului de a accentua aspectul personal, uneori neagă de fapt necesitatea prepoziționalului, în ciuda lui Kierkegaard și Barth, nu există niciun motiv pentru care revelația lui Dumnezeu să nu poată fi atât personală cât și

prepoziţională. Biblia afirmă că este o revelaţie prepoziţională, adică, o revelaţie făcută în cuvinte şi prin cuvinte. 8 într-adevăr, este dificil să înţelegem sensul cuvintelor a *cunoaşte* şi a *înţelege*, aşa cum sunt aplicate la persoana lui Dumnezeu, afară de cazul că ele au un conţinut cognitiv care poate fi exprimat în cuvinte şi propoziţii. Este cert că obiectul credinţei religioase este o Persoană (Dumnezeu), dar nu există nicio modalitate de a exclude faptul că pot fi făcute afirmaţii inteligibile despre acea persoană.39 Revelaţiile nu trebuie să fie impersonale doar pentru faptul că sunt scrise, aşa cum poate mărturisi oricine care a scris scrisori de dragoste! De fapt, întreaga încercare

fideistă de a nega faptul că Dumnezeu poate fi exprimat în mod verbal impune cu necesitate facerea unor afirmaţii despre Dumnezeu. Ca atare, fideismul – la fel ca şi agnosticismul şi raţionalismul – se contrazice singur.

5. Fideismul nu reuşeşte să înţeleagă implicaţiile diferenţei dintre inevitabilitatea propoziţiilor (presupunerilor) şi legitimitatea lor. Putem spune că presupunerile sunt inevitabile; oamenii nu pqt gândi fără presupuneri epistemologice şi chiar ontolologice. Totuşi, întrebarea crucială nu este dacă putem *evita* folosirea presupunerilor ci dacă putem *justifica* folosirea lor. Avem la dispoziţie tot felul de presupuneri diferite. Putem presupune că aceasta este o lume naturalistă, o lume panteistă, o lume teistă, şi aşa mai departe. Dar care presupuneri ar trebui alese şi pe ce bază? într-un sens, toţi oamenii sunt fideişti – adică, – toţi au nişte lucruri fundamentale pe care le cred cu privire la realitate şi pentru care nu au temeiuri raţionale faptice sau demonstrabile. Totuşi, întrebările importante cu privire la aceste crezuri diferite sunt următoarele: Pot fi ele argumentate? Există vreo modalitate de a adjudeca afirmaţiile despre adevăr care se contrazic? Pot fi eliminate unele crezuri jţa fiind false şi pot fi determinate altele ca fiind adevărate? Dacă aşa stau lucrurile, prin ce metodă sau prin ce test se poate determina adevărul? Fideiştii nu se confruntă direct cu aceste întrebări; sau dacă o fac, tendinţa lor este să dea răspunsuri nonfideiste, cum este: „A crede altceva înseamnă a contrazice propria experienţă, raţiunea sau speranţa de viitor, sau produce rezultate

nedorite". Dar a răspunde în felul acesta este o întoarcere la raţionalism sau o trecere la experienţialism sau pragmatism ca teste pentru adevăr. Acesta nu mai este fideism metodologic.

6. Fideismul este confruntat cu o ultimă dilemă, fie că se pretinde adevărat, fie că nu se pretinde. Dacă fideismul nu pretinde că este adevărat, atunci nu este o poziţie filosofică ci doar un simplu studiu psihologic, căci dacă nu revendică adevărul, nu a intrat în arena adevărului. Pe de altă parte, dacă fideismul pretinde că este adevărat atunci trebuie să aibă un test pentru adevăr. Nu toate revendicările despre adevăr pot fi adevărate, cel puţin dacă nu sunt contradictorii. Dacă vrem să sortăm ce este adevărat sau fals, trebuie să existe un test pentru adevăr. Prin urmare, ori fideistul oferă o justificare pentru crezul său, ori nu o oferă. Dacă nu oferă o justificare, atunci fiind un crez nejustificat nu poate revendica pe bună dreptate cunoaşterea (întrucât cunoaşterea umană este un crez justificat). Pe de altă parte, dacă fideistul oferă o justificare pentru crezul său – aşa cum se pare că face întregul argument în favoarea fideismului – atunci nu mai este fideist, întrucât are un argument sau o justificare pentru susţinerea crezului său în fideism. Pe scurt, fideismul ori nu are dreptul să

revendice adevărul, ori se contrazice singur. Dar în niciun caz nu poate fi stabilit ca adevărat.

Sumar şi concluzii

Fideismul a adus multe idei importante în tabloul global al cunoaşterii religioase, cum este accentul pus pe dimensiunea personală, subiectivă şi existenţială a adevărului şi a vieţii religioase. Totuşi, ca test pentru adevărul unei concepţii despre lume şi viaţă (cum este teismul creştin), fideismul este complet inadecvat deoarece nu oferă niciun test. Crezurile contrare pot fi „experimentate" sau proclamate adevărate de către fideişti. Dar dacă nu există o modalitate raţională sau obiectivă de a adjudeca aceste afirmaţii contradictorii, adevărul nu poate fi decis. Ca o cerinţă minimă, fideiştii trebuie să accepte principiul noncontradicţiei ca test negativ pentru adevăr; în caz contrar ar fi imposibil să facă distincţie între adevăr şi neadevăr.

Așa cum s-a arătat deja (în Capitolul 1), nu există nicio modalitate de negare a legii noncontradicției fără a folosi această lege în însăși încercarea de a o nega. Și aceasta este o contrazicere de sine a fideismului total. Fideiștii trebuie fie să-și justifice crezurile (lucru care distruge fideismul), fie să renunțe la revendicarea că este adevărat.

LECTURI SELECTATE PENTRU CAPITOLUL 3 Expunerea fideismului Barth, Karl. *Nein*. Barth, *Church Dogmatics, vol. I*. Kierkegaard, SOren. *Fearand Trembling*. Kierkegaard. *Philosophical Fragments*. Pascal, Blaise. *Pensées*.

Evaluarea fideismului

Bartley, William. *Retreat to Commitment*.

Collins, James. *God în Modern Philosophy*, *cap*. *X*.

Diamond, Malcolm. *The Logic of God*.

Geehan, E.R., ed., *Jerusalem andăthens*.

Sauvage, G.M. „Fideism", în *Catholic Encyclopedia*, vol. V (1909).

Note

1. Tertullian, *The Prescription Against Heretics*, 7.
2. Citatele sunt luate din lucrarea lui Pascal *Pensies*, ediția Brunschvicg, afară de cazul că este indicat altfel.

3. Pascal, „Miza" în *Pensâes*, traducere de A.J. Krailsheimer (Penguin Books, 1966).
4. Pascal, „Miza".
5. Soren Kirkegaard, *Eitherl Or*.
6. Vezi Kirkegaard, *Fear and Trembling*.
7. Kierkegaard, *Fear and Trembling*.
8. Kierkegaard, *Fear and Trembling*.
9. Kierkegaard, *Concluding Unscientific Postscripts*, sec. II, p. 483 u.
10. Kierkegaard, *Postscripts*, p. 116.
11. Kierkegaard, *Philosophical Fragments*, *p*. *130*.
12. Kierkegaard, *Fragments*, cap. 2.
13. Kierkegaard, *Fragments*, p. 49.
14. Kierkegaard, *Postscripts*, p. 485.
15. Karl Barth, *The epistle to the Romans*, traducere după ediția a

6-a de Edwyn C. Hoskyns (London: Oxford University Press, 1933 (prima ediție germană publicată în 1918)).

16. Barth, *Anselm*.
17. Barth, *Church Dogmatics*.
18. Barth, *Church Dogmatics*.
19. Barth, *Church Dogmatics*.
20. Barth, *Nein*.
21. Barth, *Nein*, p. 75.
22. Barth, *Nein*, p. 79 – 85.
23. Barth, *Nein*, p. 89.
24. Barth, *Nein*, *p*. 108.
25. *Apologetica* lui Van Til trebuie privită ca un argument transcendent. Vezi capitolul scris de Knudsen *în Jerusalem andăthens*, *ed*… *R. Geehan*.
26. Van Til, *Defense of the Faith*, p. 118.
27. Van Til, „My Credo", C, 5, *în Jerusalem andăthens*, p. 258.
28. Van Til, *Defense*, p. 11, 69, 86.
29. Van Til, *Defense*, p. 120.
30. Van Til, „My Credo".
31. Van Til, *Defense*, p. 116.
32. Van Til, *Common Grace*, *p*. *55*.
33. Van Til, *Defense*, p. 264 – 65.
34. Van Til, *Defense*, p. 263, 258.
35. Van Til, *Defense*, p. 120, 256.
36. Vezi Paul Feyerabend, ed., *Mind*, *Matter*, *And Method*, University of Minnesota Press, 1966.

37. Toma d'Aquino, *On Truth*, XIV, 8 și XIV, 1, ad. 2. Cf. *Summa Theologica*, II-II, 2 – 10.
38. Vezi cartea mea *From God to Us*, *cap*. *2*.
39. Vezi cartea mea *The Key to Interpreting the Bible*, cap. 6.

Capitolul

Experiențialismul

Așa cum am văzut în capitolul anterior, fideismul implică adeseori un apel implicit la experiență ca test pentru adevărul crezului

său. Pascal a făcut apel la simţirea lui Dumnezeu de către inimă, iar Kirkegaard şi Barth au făcut apel la o întâlnire personală cu Dumnezeu prin Cristos. Atât din punct de vedere psihologic cât şi din punct de vedere logic, fideismul se reduce la experienţialism. Strict vorbind, diferenţa dintre fideism şi experienţialism constă în faptul că fideismul nu pretinde că are şi nici nu oferă vreun test pentru adevăr, în timp ce experienţialismul oferă experienţa ca fiind curtea supremă de apel. Experienţa poate fi specială sau generală, particulară sau general accesibilă, dar caracterul autoautentificator al experienţei este cel care confirmă afirmaţia care este declarată adevărată.

„Dovada" experienţială pentru crezul religios este caracteristică atât pentru misticismul creştin cât şi pentru pietism. Ea este oferită cu sofisticare intelectuală şi susţinută cu naivitate de rând. Scopul acestui capitol va fi să arate că, în ciuda contribuţiilor esenţiale la religie, experienţialismul este un test inadecvat pentru adevărul crezului creştin.

O expunere a câtorva forme majore de experienţialism

Nu orice poziţie religioasă bazată pe experienţă foloseşte experienţa ca test pentru adevăr. Există o diferenţă importantă între *sursa* crezurilor cuiva şi *mandatul* (sau garanţia) pentru susţinerea lor. Unele poziţii expuse mai jos tind să folosească experienţa atât ca sursă Qât şi ca mandat; altele se bazează în principal pe experienţă. Ambele tipuri sunt incluse datorită apelului experienţialismului la ceea ce este folosit uneori numai ca sursă pentru adevăr într-o con

cepţie, dar care este oferit ca şi garanţie pentru adevăr într-o altă concepţie.

Plotinus: Experienţa mistică drept test pentru adevărul religios

Se poate afirma pe bună dreptate că filosofia apuseană este o serie de adnotări la filosofia lui Plotinus. Influenţa lui s-a extins mult dincolo de cei care o recunosc. Nu numai misticismul creştin, ci şi hegelianismul, existenţialismul şi pragmatismul îşi au rădăcinile în filosofia lui Plotinus. Modul în care el descrie experienţa intuitivă, finală şi inefabilă a lui Dumnezeu a influenţat cea mai mare parte a

gândirii mistice apusene și se aseamănă cu misticismul oriental.

Scurtă prezentare a misticismului panteist al lui Plotinus. În lucrările lui Plotinus (scrise prin anii. 270 d.Hr.), platonismul dă naștere neoplatonismului și raționalismul ajunge să rodească misticism. Căutare? grecilor după esența ființei sfârșește în Ființa mai presus de orice ființă, iar cunoașterea este împlinită în intuiția noncognitivă. Căutarea rațională după unitate conduce la Cel care este dincolo de dualitatea rațională. Experiența fundamentală este o experiență indescriptibilă a Sursei inefabile a oricărei ființe, experiență care este avută numai prin unire mistică.

Pentru Plotinus „Dumnezeu" este Cel care este dincolo de orice cunoaștere și existență. Dumnezeu nu are nici cunoaștere, nici ființă și nici personalitate; Dumnezeu constă numai din unitatea absolută. Dar această unitate se dezvoltă în Gândire (Nous) cu aceeași necesitate cu care o floare se dezvoltă din sămânța ei, iar această Gândire se dezvoltă în Suflet, în alte gândiri și alte suflete (VI, 8, 9 și V, 1, 8).1 Există o întreagă ierarhie de ființe de la cea mai de sus, Gândirea, până la cea mai de jos, care este Materia (II, 4, 11). Cu cât este mai mare caracterul de ființă al unui lucru, cu atât este mai mare unitatea lui, până se ajunge la Gândire, care este o unitate fundamentală între cel care cunoaște și ceea ce este cunoscut. Singura unitate absolută care nu are nici măcar dualitatea dintre cel care cunoaște și ceea ce este cunoscut este necunoscutul și Necunoscătorul (Unul). Cu cât este mai redus caracterul de ființă, cu atât este mai redusă unitatea până când ajungem în final la cea mai multiplă dintre toate, Materia. Materia este punctul la care ființa, dacă ar deveni mai multiplă, ar deveni ne-ființă absolută (II, 4, 12). Într-adevăr, Materia este ne-ființă relativă, deoarece nu este decât capacitatea pentru ființare, fără să aibă o ființă proprie. În mod asemănător, cu cât este mai mare unitatea unui lucru, cu atât are un caracter bun mai mare. Cu cât este mai mică unitatea, cu atât este mai rău un lucru. Prin urmare, Nous este cel mai bun dintre toate lucrurile iar Materia este cea mai rea (I, 8, 7). Nous este Sursa oricărui bine și oricărei ființe.

dar El nu are niciuna dintre acestea în Sine, căci „El nu are

nevoie de ființă care să-l aducă în existență" (VI, 8, 19). Tot astfel, ce nevoie de bine are cel care este Sursa oricărui bine? Și bineînțeles că nu există nicio dualitate în Sursa oricărei dualități, după cum nu este multiplicitate în centrul din care pornerc toate razele.

Dumnezeu transcende nu numai orice bine și orice ființă ci și orice cunoaștere, căci numai ființa poate fi cunoscută; mintea nu poate cunoaște ce nu există (V, 6, 6). Cum, deci, poate vorbi cineva despre „Dumnezeu" sau despre „Unul" dacă El este în întregime dincolo de inteligibilitate? Cum poate el să-L simtă pe Dumnezeu dacă el nici măcar nu știe că are această experiență? Răspunsul La prima întrebare este că noi îl descriem pe Dumnezeu numai în mod negativ și numai pe baza lucrurilor care emană de la Dumnezeu. Chiar și „numele, Unul, nu conține decât o negare a pluralității" și „dacă vrem să gândim pozitiv despre Unul, ca nume și lucru, ar fi mai mult adevăr în tăcere" (V, 5, 6). Căci „Unul nu poate fi descris prin nicio afirmație" (V, 3, 13). Afirmațiile pe care le facem despre El nu sunt decât lucruri care vin de la El. Dumnezeu este cauza bunătății, existenței și a cunoașterii. De aceea noi spunem că Dumnezeu este Bun și că este o Ființă, dar El nu are nici bunătate, nici ființă și nici cunoaștere. Adică, „Unul este toate lucrurile și, în același timp, niciunul dintre ele; sursa tuturor lucrurilor nu este toate lucrurile; și totuși, într-un sens transendent, El este toate lucrurile" (V, 2, i). În realitate, „El scapă cunoașterii noastre, așa încât nu ne putem apropia de El decât prin ceea ce emană de la El" (VI, 9, 5). Pe scurt, deși noi nu-L putem descrie pe El, noi putem vorbi *despre* El în termeni care vin *de la* El (V, 3, 14). În Sine și prin Sine, Unul nu poate fi cunoscut aboslut deloc și nu poate fi descris absolut deloc. Și „dacă totuși noi vorbim despre El și scriem despre El, facem aceasta numai pentru a da direcții, pentru a stimula spre acea viziune care nu poate fi descrisă în cuvinte" (VI, 9, 4). Pe scurt, orice descriere este în esență negativă, adică, arată ce nu este Dumnezeu. Orice descrieri pozitive sunt în cel mai bun caz indicatoare fără conținut descriptiv și sunt bazate pe ceea ce produce Dumnezeu dar fără să posede (VI, 1, 15).

Dumnezeu este experimentat numai prin intuiție mistică sau unire mistică. Dacă Dumnezeu nu poate fi descris, de unde putem ști că l'expérimentăm pe Dumnezeu? Răspunsul lui Plotinus implică

respingerea întrebării. Dumnezeu nu poate fi *cunoscut* deoarece El este literalmente Cel care nu poate fi cunoscut; Dumnezeu poate fi doar *simțit* sau intuit prin unire mistică. Desigur, omul fiind limitat prin simțurile și trupul lui de caracterul multiplu al materiei este departe de perfecțiune. El este „ocupat cu multe lucruri" (I, 3, 4). Văzând că sufletul nostru „este înșelat de carapacea lui, fragmentat de extern

siunea corporală", Plotinus îl îndeamnă pe om să-și îndrepte privirile spre interior și în sus, spre adevărata Sursă a oricărei unități. „Să alergăm deci la Patria iubită, „a scris el (I, 6, 8). Lucrul acesta este realizat prin ascetism (purificare de lucrurile multiple ale lumii simțurilor) (I, 3, 6). Cea dintâi unitate realizată când omul trece de la extern la intern, de la simțire la intelectual, este unitatea cu *Nous*. Gândirea noastră se unește cu Gândirea; gândurile noastre găsesc temeiul lor fundamental în Gândul suprem (V, 3, 4). Gândirea, însă, implică o dualitate fundamentală dintre cel ce cunoaște și ceea ce este cunoscut; de aceea, unitatea finală trebuie să avanseze spre nivele tot mai înalte.

Întrucât „Supremul nu este cunoscut în mod intelectual" (VI, 7, 35), dorința omului de a simți „ceea ce transcende Intelectualul se realizează prin punerea de-o parte a tot ce ține de intelect" (V, 5, 6). Căci experiența de a ne da seama de Unul „nu vine prin știință sau prin gândire pură... ci printr-o prezență care este superioară științei... De aceea noi trebuie să ne ridicăm mai presus de știință (filosofie) și nu trebuie să ne retragem niciodată din unitate" (VI, 9, 4 – trad. Katz). Pentru a-L cunoaște pe Cel Suprem, trebuie să fim „contopiți cu Cel Suprem, cufundați în El, una cu El: centrul „nostru" coincide cu centrul „Lui „" (VI, 9, 10). Întocmai cum „noi trebuie să devenim asemănători cu Dumnezeu și frumoși dacă vrem să-L vedem pe Dumnezeu și Frumusețea", tot așa trebuie să devenim una cu Unul dacă vrem să-L simțim pe cel ce este Unul (1, 6, 9). Mintea pune de-o parte orice multiplicitate, inclusiv cea implicată în gândire, așa încât „mintea singură să-L poată primi pe Singurul" (VI, 7, 34). În această unire mistică exaltată „nu mai există un lucru care să fie văzut și nicio lumină care să-l arate... aceasta este însăși strălucirea care a adus atât

Intelectul cât şi obiectul intelectual în fiinţă…" (VI, 7, 36). De fapt, „numai printr-un salt „de la intelectual „putem ajunge la acest Unul care trebuie să fie cu desăvârşire lipsit de orice altceva…" (V, 5, 4). Omul care experimentează această unire mistică o face prin „coalescenţă, prin unificare; dar când căutăm în felul acesta să cunoaştem Unitatea suntem împiedicaţi de însăşi această unire să recunoaştem că a fost atinsă". Căci o dată ce această unitate este realizată „ea nu se poate distinge de obiectul intuiţiei" (VI, 9, 3).

Caracterul auto-autentificator al experienţei mistice. Această experienţă inefabilă a lui Dumnezeu nu poate fi impusă ci doar ne putem pregăti pentru ea. „Noi nu trebuie să alergăm după ea, ci trebuie să ne pregătim pentru viziune şi apoi să aşteptăm în linişte arătarea ei, aşa cum ochiul aşteaptă răsăritul soarelui care se înalţă la orizont când îi vine vremea…" (V, 5, 8). Dar „dacă nu reuşim să ne bucurăm de spectacolul acesta… dacă nu ne ridicăm într-o stare purificată ci

reţinem în noi înşine ceva ce ne separă de Unul, dacă nu suntem încă suficient de uniţi… nu putem să ne învinovăţim decât pe noi înşine şi ar trebui să încercăm să devenim puri prin detaşarea de orice lucru" (VI, 9, 4 – trad. Katz). Pe scurt, experienţa este imposibil de cunoscut şi imposibil de exprimat. Este o conştientă auto-autentificatoare a Transcendentului în care omul este absolut singur cu Singurul, una cu Unicul. Experienţa este propria sa „dovadă". Nu i se poate aplica nicio raţiune şi nicio dovadă obiectivă. Fie că o ai (experienţa), fie că nu o ai. Cei care o au, nu au nevoie de altă „dovadă"; cei care nu o au un vor fi convinşi decât atunci când vor avea ei înşişi experienţa (VI, 7, 34 şi VI, 9, 4).

Schleiermacher – Experienţa dependenţei absolute

Spre deosebire de Plotinus, Friedrich Schleiermacher (1768 – 1834) a construit religia nu pe o experienţă generală ci pe o experienţă mistică specială. Sentimentul de dependenţă absolută a fost pentru Schleiermacher un sentiment posedat de toţi oamenii, chiar şi de aceia care nu l-au identificat cu religia. Deşi Schleiermacher nu a testat adevărul afirmaţiilor sau expresiilor religioase bazându-se numai pe experienţa religioasă care era la baza lor, analiza experienţei religioase

pe care o face el este clasică. Ca atare, faptul că Schleiermacher bazează religia pe experienţă constituie temelia pentru apelul pietist de mai târziu la experienţă ca „dovadă" pentru adevărul religiei.

Experienţa este baza oricărei religii. Potrivit lui Schleiermacher, oamenii resping religia ca fiind o idee general concepută în mod arbitrar, dar a face aceasta înseamnă a examina numai coaja şi a arunca miezul. Având în vedere lucrul acesta, Schleiermacher îi îndeamnă pe contemporanii săi să „se întoarcă de la orice este recunoscut în mod obişnuit ca religie şi să-şi fixeze privirile asupra emoţiilor şi simţirilor lăuntrice..." 2 Dogma este numai ecoul religiei; adevărata religie este un sentiment direct al Infinitului şi Eternului. Şi întrucât religia este un sentiment lăuntric al Absolutului, nu o putem înţelege printr-o examinare a manifestărilor exterioare ale religiei ci numai printr-un studiu al propriilor noastre persoane. Contrastul dintre starea lăuntrică şi afirmaţiile exterioare ale religiei va ajuta la înţelegerea sensului său. Adevărata religie este legată de doctrină în acelaşi fel în care sunetul original este legat de un ecou. Religia este bazată pe experienţă şi credeurile (mărturisirile de credinţă) sunt doar expresii ale acelei experienţe. Una este sentimentul şi cealaltă este forma; experienţa religioasă este „conţinutul", iar limbajul şi ritualul religios sunt structura religiei. Experienţa lui Dumnezeu este

realitatea primară, iar gândirea religioasă nu este decât o reflectare ulterioară a acelei realităţi.3

Un alt contrast este folositor pentru înţelegerea conceptului de experienţă religioasă la Schleiermacher. Etica este un mod de *trăire*, ştiinţa este un mod de *gândire*, dar religia este un mod de *simţire*. Nu este un mod oarecare de a simţi, ci este sentimentul de a fi complet dependent de Tot. Şi iarăşi, etica este un mod de *acţiune*, ştiinţa este un mod de *cunoaştere*, în timp ce religia este un mod de *a fi sau de a simţi* propria dependenţă. Religia nu influenţează acţiunile etice specifice. Totuşi, ea influenţează modul în care se comportă omul, în sensul că suma totală a acţiunilor decurge din unitatea lăuntrică pe care religia o aduce în viaţa omului. Aşadar, „deşi omul nu face nimic din religie, el ar trebui să facă totul cu religie".4 în mod asemănător, religia

influențează știința nu direct, ci indirect, prin faptul că pietatea îndepărtează prezumția din cunoaștere, care este ignoranță. În fine, viața etică este o viață de *stăpânire de sine*, în timp ce viața religioasă este o viață de *predare de sine*. Astfel, etica operează în domeniul *practic*, știința în cel *intelectual*, iar religia operează în domeniul *intuiției*.

Natura intuiției religioase. Potrivit lui Schleiermacher, modul de înțelegere a religiei este printr-o examinare a intuiției care stă la baza ei. Când începem să ne gândim la această intuiție, suntem deja separați de ea. Momentul experienței religioase este atât de trecător încât dispare chiar în clipa când apare. Religia poate fi experimentată dar nu poate fi exprimată ca atare.

Esența religiei este un sentiment de pietate care rezultă din acțiunea lui Dumnezeu asupra sufletului prin intermediul lumii. Acest sentiment este universal, dar ideile prin care oamenii își exprimă acest sentiment sunt străine de experiența religioasă propriu-zisă. Nicio descriere nu este egală cu intuiția care este descrisă. Acesta este motivul pentru care religia nu poate fi învățată în mod mecanic. Sentimentul religios nu poate fi învățat – trebuie să fie captat. Schleiermacher are grijă să scoată în evidență, însă, că „ceea ce simțim și lucrurile de care suntem conștienți în emoția religioasă nu este natura lucrurilor, ci acțiunea lor în noi". Sentimentul religios nu atinge realitatea sau lurcurile înșine (domeniul noumenal al lui Kant). Noi simțim doar acțiunile neîncetate asupra noastră ale formelor multiple ale infinitului. Religia nu constă în supunerea omului la o nesfârșită gamă de asemenea forme individuale sau în izolare, ci în supunerea față de întregul din care face parte. „Suma totală a religiei înseamnă a simți că în unitatea cea mai înaltă, tot ce mișcă în noi este în unitate; a simți această anulare singulară și particulară este posibil numai prin această unitate; a simți, cu alte cuvinte, că ființa și viața

noastră este o existență și o trăire în Dumnezeu și prin Dumnezeu".5 Totuși, sentimentul religios nu trebuie confundat cu sentimentul de măreție al nesfârșirii materiale a universului. Acest sentiment din urmă este doar o „uluire aritmetică" care este atât finită

cât și calculabilă. Acesta este doar un sentiment de incapacitate personală; este un sentiment religios ca gen, dar nu ca sferă. Pe de altă parte, niciunul dintre acestea nu este misticismul esenţei intuiţiei religioase. Toți oamenii cu adevărat religioși au caracteristici mistice, dar misticul este îndreptat spre interior și nu știe cum să treacă dincolo de aceasta.

Schleiermacher rezumă natura vieţii religioase în felul următor: „Întreaga viață religioasă constă din două elemente: pe de-o parte, faptul că omul se predă pe sine universului și acceptă să fie influenţat de latura care este îndreptată spre el" și, în al doilea rând, „faptul că el transplantează acest contact, care este un sentiment lăuntric definit, și îl transferă în unitatea lăuntrică a vieţii și fiinţei sale... Viaţa religioasă nu este altceva decât reînnoirea constantă a acestei proceduri".6

Caracterul comun și universal al intuiției religioase. Experienţa religioasă fundamentală este aceeași pentru toți oamenii, dar sistemele religioase se modelează în nenumărate forme, până la nivelul personalității. Această multiplicitate este necesară pentru manifestarea completă a religiei; nu există o religie universală comună tuturor oamenilor după cum nu există nici o singură modalitate de a stabili legătura cu Dumnezeu. Totuși, nimic nu îi este posibil individului decât prin unirea cu întregul. Ba mai mult, întrucât religia nu este constituită din idei, conceptele de adevărat și fals nu i se aplică. Toate religiile sunt „bune" și „adevărate" într-o varietate infinită de forme. Nu este necesar să încercăm să aducem laolaltă toate aceste sentimente și crezuri. Dimpotrivă, este suficient să deschidem o experiență a Unității originale a tuturor lucrurilor pentru cei care nu au avut o asemenea experiență. În această privință religia este capacitatea pentru stabilirea unor raporturi multilaterale, capacitate care nu este găsită în altă parte. Știința, morala și filosofia sunt limitate și înguste; religia este dușmanul de moarte al îngustimii de gândire și al unilateralității.7

Scopul religiei este să iubească Spirituî-Lumii și acest Spirit-al-Lumii este primit prin dragostea față de omenire. Această dragoste înflăcărată este esența religiei. Prin urmare, pentru a descoperi tot ce este mai bun în religie trebuie să pătrundem în ceea ce

iubim mai mult. Umanitatea trebuie căutată în fiecare individ, deoarece fiecare individ este o revelaţie a Infinitului. Dar fiecare trebuie contemplat ca parte a întregului, deoarece fiecare individ trebuie să se mistuie în

umilinţă în faţa întregului. Noi avem o intuiţie a întregului numai în părtăşie cu alţii care au fost eliberaţi de dependenţa faţă de propriile lor fiinţe prin dependenţa faţă de Tot (întreg). Totuşi, întrucât fiecare om este un compendiu de umanitate, omul se poate iubi pe sine cu o dragoste curată şi fără vină ca fiind cel în care a descoperit Infinitul.8

Intuiţia religioasă nu este diferită, ca gen, de alte sentimente. Dimpotrivă, ea este suma tuturor sentimentelor superioare. Este un sentiment care nu este întâlnit cu uşurinţă în natură, dar care este găsit mai uşor în noi înşine şi este transferat asupra naturii. Universul se revelează în viaţa noastră lăuntrică şi în felul acesta ceea ce este corporal devine inteligibil prin ce este spiritual. Acest sentiment lăuntric al universului ne face întregi şi unitari. Dogmele sunt formulate ca rezultat al reflectării asupra acestui sentiment, dar ele sunt doar expresii generale ale unor sentimente bine definite. Dogmele nu sunt necesare pentru viaţa religioasă şi ajută prea puţin la comunicarea ei. Pentru a fi religios este necesar să fii conştient de acest sentiment – nu un sentiment oarecare, ci sentimentul prin care întreaga fiinţă a individului este legată de întreg. Dumnezeu este esenţial pentru religie prin prezenţa Lui în sentimentul nostru de dependenţă. Dar lucrul acesta nu trebuie confundat cu ideea de Dumnezeu, care este doar o reflectare asupra acestui sentiment. În funcţie de nevoile personale ale omului, există o tendinţă de conceptualizare a lui Dumnezeu într-un mod sau altul. Cei care se mulţumesc cu obscuritate misterioasă au tendinţă să se gândească la Dumnezeu în mod panteist; cei care caută idei bine definite se gândesc la Dumnezeu în mod teist. Şi unii şi ceilalţi se bazează pe aceeaşi intuiţie religioasă fundamentală, care este lucrul important. Lipsa de religie înseamnă să nu-L ai pe Dumnezeu în conştiinţă.nu este vorba de conceperea lui Dumnezeu ca Fiinţă personală sau impersonală. De

aceea, teismul nu este începutul sau sfârşitul religiei, după cum nici nemurirea personală nu este implicată în mod necesar. „Imortalitatea" ar trebui înţeleasă în sens experienţial, şi anume, în sensul de a te bucura de viaţă prin predarea de sine Infinitului. Este o dorinţă pioasă de a fi una cu Infinitul şi Eternul în mijlocul finitudinii şi vremelniciei noastre.9

Orice om are o capacitate înnăscută pentru religie care se dezvoltă în mod infailibil afară de cazul că este înăbuşită de cultură. Spiritul-Lumii este revelat fiecărui om cel puţin o dată. Anumite puncte din viaţă, cum sunt naşterea şi moartea, furnizează deschideri către Infinit şi sunt înconjurate de acesta. Totuşi, Infinitul poate fi descoperit de la toate nivelele de conştiinţă: de la ego (ca în misticismul oriental), de la lumea exterioară (ca în politeismul egiptean), sau de la sentimentul nostru artistic (ca în cazul grecilor). Şi iarăşi, lucrul important nu este

modalitatea de abordare cât intuiţia fundamentală a Divinului sau conştiinţa acelui Tot (întreg) pe care individul o experimentează prin aceasta. „Ai simţit vreodată acest dor sfânt?" întreabă Schleiermacher. „Trebuie să devii conştient de chemarea din natura ta cea mai

Io profundă şi să o urmezi, te implor.

În rezumat, putem spune că există la nivelul conştiinţei un sentiment de înrudire (legătură) cu întregul, o conştiinţă a identităţii individului cu (întregul. Individul depinde în întregime de „Dumnezeu" pentru existenţa sa; aceasta este simţită ca o relaţie de dependenţă absolută. Niciun gând şi nicio acţiune a omului nu poate schimba sentimentul fundamental al propriei contingenţe. Esenţa religiei constă în intuiţia acestui sentiment profund al finitudinii. Nicio descriere nu-l poate înlocui şi niciun proces raţional nu-l poate produce. Cu toate acestea, este o experienţă naturală pentru toţi oamenii, dacă râu a fost înăbuşită de cultură (Societate). Conceptele de adevăr şi falsitate nu se aplică la acest sentiment deoarece acestea sunt categorii conceptuale şi nu experienţiale. Sentimentul poate fi verificat prin apariţia lui în conştiinţa individului. Nicio altă „dovadă" nu este

posibilă, deoarece acest sentiment poate fi „prins" (captat), dar nu poate fi învăţat ca atare.

Rudolf Otto: Experienţa Numinous-ului

Rudolf Otto (1869 – 1937) a continuat analiza experienţei religioase după Schleiermacher. Diferenţa principală dintre punctele lor de pornire a fost remarcată de Otto. Schleiermacher a pornit de la sentimentul de dependenţă şi de acolo a trecut la „Dumnezeu". Pentru Otto „Sacrul" este noţiunea fundamentală şi sentimentul de dependenţă rezultă din această noţiune. Am putea spune că Otto îşi croieşte drumul de sus în jos, iar Schleiermacher de jos în sus.

Caracteristicile experienţei religioase. Potrivit lui Otto, orice experienţă religioasă implică o conştiinţă a „Sacrului" sau „Numenului".11 Prin urmare, experienţa religioasă este o experienţă numi-noaşă. Divinul, ca atare, poate fi simţit dar nu poate fi învăţat. Totuşi, este esenţial pentru religie să aibă atât un aspect mistic cât şi unul raţional. Aspectul raţional este esenţial dar nu exhaustiv în ce-L priveşte pe Dumnezeu. „Sacrul" este o categorie apriori necesară pentru înţelegerea aspectelor suprarraţionale ale religiei.

Există cinci caracteristici ale experienţei religioase. În esenţă este o experienţă *demysterium treniendum*. Primele trei caracterictisi sunt asociate cu caracterul teribil iar ultimele două cu caracterul misterios, în primul rând, o experienţă religioasă este un amestec de spaimă* şi veneraţie. Aceasta implică un sentiment de uimire sau teamă religioasă respectuoasă. În al doilea rând, într-o experienţă

religioasă există un sentiment de *Putere Copleşitoare*, adică, măreţia Divinităţii de care nu te poţi apropia. În al treilea rând, este conştiinţa *Energiei* sau *Urgenţei*, care este exprimată prin emoţie sau prin forţă. Aceste trei caracteristici alcătuiesc împreună ceea ce Otto numeşte *tremendum*. În al patrulea rând, omul religios este conştient de *Cel Total Altul* sau *Cel Total Diferit*. Este ceva ce nu poate fi înţeles şi care cauzează uluire completă în om. În al cincilea rând, după cum Cel Total Diferit respinge, există un element atractiv în Sacru, şi anume, *Fascinaţia*. Acest element atrage sau captivează persoana religioasă.12

Otto este convins că experienţa Sacrului nu este derivată din

alte sentimente şi nici nu poate fi redusă la ele. Ea este diferită de orice alte experienţe. Uneori poate fi amplificată de alte sentimente, în special de o experienţă estetică asociată îndeaproape cu viaţa religioasă, deoarece sentimentul de sublim este uneori înrudit aproape cu sentimentul Supremului.

Schematizarea experienţei religioase. Esteticul poate fi folosit pentru a schematiza religiosul în acelaşi fel în care instinctele sexuale neraţionale ies la suprafaţă şi sunt concretizate în sentimentele personale ale unui om. Schematizarea raţională a experienţei religioase nu este nicidecum lipsită de importanţă pentru Otto. Dimpotrivă, el a crezut că aceasta este cea mai importantă parte a istoriei mântuirii, deoarece printr-o penetrare a neraţionalului şi raţionalului, conceptele noastre despre Dumnezeu sunt adâncite şi nu estompate. Prin urmare „Sacrul" este o categorie apriori complexă care are în sine atât elemente raţionale cât şi elemente neraţionale. Legătura dintre ele este considerată de la sine înţeleasă. Prin urmare, toţi oamenii au conformaţia sau capacitatea pentru religie, la fel cum toţi *oameniipot* cânta, chiar dacă unii nu cântă. Conceptul de Sacru nu a evoluat; prima lui apariţie a fost unică. Cele mai timpurii manifestări ale conceptului au fost rudimentare (de ex., magia, mana) dar au fost elevate când au fost manifestate în sentimente şi gânduri mai înalte. Sfântul este ocazionat prin senzaţii dar izvorăşte din adâncurile sufletului.13

Tremendum-ul este schematizat prin „Mânia lui Dumnezeu" iar *mysterium-ul* este schematizat prin „Harul lui Dumnezeu". Această raţionalizare a dimensiunilor neraţionale ale Numen-ului protejează atât împotriva raţionalismului cât şi a misticismului. Raţionalismul este exclus deoarece sursa şi profunzimea religiei îşi au originea în experienţa neraţionalului. Misticismului este eliminat deoarece schematizarea sau raţionalizarea *Numen-ului* este esenţială pentru înţelegerea şi exprimarea experienţei religioase. Echilibrul între elementele raţionale şi mistice este măsura valorii unei religii. Pe temeiul acesta Otto a tras concluzia că creştinismul este cea mai valoroasă

religie, deoarece Cristos a fost mai mult decât un profet – El a fost Cel în care Duhul a locuit în toată plinătatea (aspect mistic) şi El a fost cel mai perfect obiect al experienţei religioase (aspectul obiectiv, raţional).

Comunicarea sentimentelor religioase. Sacrul nu numai că nu poate fi conceput, dar nici nu poate fi învăţat ca atare, deoarece raţionalul nu are niciun sens fără spiritul lăuntric. Elementul de *tremendum* este comunicat cel mai bine prin comparaţii imaginare, prin gesturi, atitudini, situaţii sfinte, părtăşie vie şi contact personal. În esenţă, trebuie să fie prins şi nu învăţat. De asemenea, elementul de *mysterium* este revelat direct prin minuni şi printr-un limbaj religios cvasi-inteligibil şi, în mod indirect, prin intermediul sublimului (de ex., în arhitectură), întunericul atrage misticul, tăcerea cere o reacţie spontană, iar golul evocă ceva care este altfel. Dar nu există nicio modalitate pur cognitivă sau dogmatică de a produce o experienţă religioasă. Toţi oamenii au capacitatea de cunoaştere religioasă a Sacrului, dar experienţa nu poate fi evocată prin mijloace pur raţionale. Experienţa religioasă este de sine stătătoare. Ea poate fi exprimată dar nu poate fi epuizată. Putem simţi Sacrul dar nu-L putem sistematiza. Omul îl poate simţi dar nu-L poate exprima complet niciodată. Conceptualizarea acestei experienţe a Sacrului nu este posibilă. Pot fi alcătuite diagrame schematice şi pot fi raţionalizate, dar acestea sunt ca şi categoriile lui Kant – ele nu sunt cu adevărat descriptive pentru Sacru. Ele nu pot fi descriptive deoarece Sacrul este şi rămâne Cel Total Diferit. Poate fi simţit dar nu poate fi conceput decât în concepte pur negative. Misterul Sacrului poate fi experimentat (simţit) dar nu poate fi exprimat cu adevărat.14

Dumnezeu şi Inexprimabilul. Mulţi mistici, atât înainte cât şi după Otto, au pus accentul pe caracterul inexprimabil al lui Dumnezeu. Accentele mistice de la Pseudo-Dionysius până la Meister Eckhart şi apoi la Thomas a Kempis până la pietismul modern au pus accentul pe inefabilitatea lui Dumnezeu. Va fi suficient să prezentăm o formulare mai recentă a acestei idei. Thomas McPherson a scris: „Există unele lucruri care pur şi simplu nu pot fi spuse… Noi nu ar trebui să încercăm să exprimăm inexprimabilul. Lucrurile pe care teologii

încearcă să le spună (sau unele dintre ele) aparţin categoriei de lucruri care pur şi simplu nu pot fi spuse. Calea de ieşire din această problemă este retragerea în tăcere". 5

McPherson însuşi a recunoscut că este o similitudine între concepţia sa şi cea aâui Ludwig Wittgenstein care a scris aproape acelaşi lucru în ultimul rând din lucrarea sa *Tractatus*: „Cu privire la ceea ce nu se poate vorbi, trebuie să păstrezi tăcere".16 Amândoi aceşti autori au crezut că Dumnezeu este de fapt inexprimabil deoarece El este

mistic. Adică, altfel spus: „Sentimentul lumii ca un întreg limitat este sentimentul mistic", dar nu putem întreba *de ce* este lumea astfel. Potrivit lui Wittgenstein, „*Cum* este lumea?" este o întrebare care are sens, spre deosebire de întrebarea „De ce există lumea *de faptă*" Aceasta este o întrebare care nu poate fi pusă. Putem simţi caracterul de creatură sau caracterul limitat al lumii, dar nu putem întreba de ce este aşa. Este un aspect mistic şi inexprimabil şi, prin urmare, este o întrebare care nu poate fi pusă.

Din această analiză a lui Wittgenstein, McPherson trage concluzia că scepticismul cu privire la experienţa religioasă nu are sens. McPherson a spus: „Îndoiala poate exista numai unde există o întrebare; o întrebare poate exista numai unde există un răspuns, şi aceasta poate exista numai. unde *se poate spune* ceva". Întrucât existenţa lui Dumnezeu este inexprimabilă, este de asemenea indubitabilă. Plecând de la aceasta, McPherson sugerează că noi putem trage concluzia că filosofia pozitivistă „poate fi interpretată ca o întoarcere la adevărul despre religie". „Otto merge pe acelaşi drum ca şi Wittgenstein. Să-l numim pe Otto duşman al religiei? De ce să nu-l numim pe Wittgenstein prietenul ei?" „Prin faptul că au arătat, fiecare în felul lui, absurditatea a ceea ce încearcă să spună teologii, pozitiviştii au ajutat la sugerarea faptului că religia aparţine sferei inexprimabilului… Se poate ca pozitiviştii să fie duşmanii teologiei, dar prietenii religiei". 1 Atât pentru Otto cât şi pentru Wittgenstein, experienţa religioasă este inexprimabilă.

Rezumatul câtorva teze importante ale experienţialismului

Experienţialiştii se deosebesc între ei în ce priveşte natura experienţei religioase, dar sunt câteva trăsături comune în accentul pe care-l pun ei pe experienţă. Nu toate aceste elemente se aplică la fiecare persoană discutată mai sus. Ele ne vor ajuta, însă, să caracterizăm testul experienţial pentru adevăr.

1. Mai întâi de toate observăm insistenţa experienţialiştilor că o condiţie *sine qua non* pentru orice adevăr religios este experienţa religioasă. Adevărul nu se bazează pe idei abstracte despre formă sau experienţă; mai întâi de toate adevărul este experimentat şi abia în al doilea rând este exprimat. Fără o cunoaştere prealabilă a lui Dumnezeu niciun om nu poate pretinde că deţine adevărul despre Dumnezeu.

2. În al doilea rând, experienţa este curtea de apel finală pentru adevărul religios. În afară de experienţă nu există un alt standard suprem pentru stabilirea adevărului religios. Apelul la idei, principii sau propoziţii eşuează afară de cazul că acestea sunt bazate pe „conţinutul" experienţei. Adevărul unei experienţe nu poate fi determinat

printr-o afirmaţie sau exprimare a lui; dimpotrivă, validitatea oricărei afirmaţii este întemeiată pe experienţa care stă la baza ei.

3. În al treilea rând, experienţa religioasă se confirmă singură, în ultimă instanţă. Nu există nicio sursă exterioară prin care să poată fi validată experienţa religioasă ca reală sau autentică; experienţa lui Dumnezeu (Sacrul, etc.) este suficientă în sine. Autenticitatea experienţei religioase nu se bazează pe dovezi externe sau pe justificare raţională – acestea sunt, în cel mai bun caz, produse secundare – ci în însăşi natura experienţei religioase ca atare.

4. În fine, experienţialiştii susţin adesea că Dumnezeu, sau Realitatea Ultimă, şi aşa mai departe, nu poate fi descris. Cuvintele nu pot capta cunoaşterea religioasă; Dumnezeu poate fi evocat dar nu poate fi exprimat cu adevărat. Divinul este literalmente inexprimabil. Dumnezeu poate fi simţit dar nu şi conceput.

Evaluarea experienţialismului ca test pentru adevăr

Există o plauzibilitate aparentă a experienţialismului când este

comparat cu raţionalismul, plauzibilitate care se impune imediat în multe minţi. Plecând de la aceasta putem observa câteva trăsături pozitive ale experienţialismului, mai înainte de a încerca să analizăm insuficienţele lui metodologice.

Câteva trăsături pozitive ale experienţialismului

Experienţialismul este diametral opus faţă de formalismul religios. Ca atare, adevărurile prepoziţionale şi credeurile sunt inepte şi inadecvate din punct de vedere existenţial. Experienţa este necesară pentru religie şi, în acest context, pot fi remarcate câteva aspecte valoroase ale experienţialismului.

1. Primul şi cel mai important aspect este că experienţa este „materialul" din care trebuie construit orice adevăr religios. Expresia (afirmaţia) religioasă nu are sens fără o sursă fundamentală sau fără o rădăcină în experienţă. Dacă nu avem o realizare interioară a lui Dumnezeu nu poate exista o conceptualizare validă despre El, căci toate afirmaţiile despre Sacru presupun o cunoaştere apriori a Lui. Conţinutul real al religiei este, şi trebuie să fie, bazat pe experienţă, indiferent sub ce forme este construit conţinutul acela.

2. O a doua contribuţie decurge din prima, şi anume, în sensul mai larg experienţa trebuie să fie curtea finală de apel. Faptul acesta rezultă dintr-un motiv foarte simplu: nimic nu este mai vast decât experienţa. Chiar şi procesul de raţionare este o „experienţă" intelectuală. Există experienţe primare, cum este actul prin care devenim conştienţi de Dumnezeu, şi experienţe secundare, cum sunt conceptualizările şi cugetările despre Dumnezeu. Dar toate sunt experienţe

— Adică, toate implică o realizare interioară sau un act prin care ne dăm seama de ceva sau cineva.

3. În plus, experienţa primară este temeiul pentru experienţa secundară.18 Cu alte cuvinte, conştiinţa despre un lucru este mai fundamentală decât conceptul despre lucrul acela, deoarece afirmarea decurge din conştientă şi exprimarea decurge din experienţă – şi nu invers. În sensul acesta experienţa primară a lui Dumnezeu este curtea

supremă de apel pentru autenticitatea experienţei lui Dumnezeu avută de cineva. Dacă Dumnezeu nu ar fi perceput în felul acesta, nu ar exista niciun temei valid pentru a vorbi despre realitatea sau adevărul acelei experienţe.

Câteva deficienţe cruciale ale experienţialismului în ciuda contribuţiilor importante menţionate mai sus, experienţialismul – ca test pentru adevărul unei concepţii despre lume şi viaţă

— Este în mod hotărât insuficient, din mai multe motive.

1. În primul rând, este vorba de o confundare a categoriilor dacă vorbim despre experienţă *adevărată*. Experienţa, în sensul primar, nu este nici adevărată şi nici falsă. Experienţa este ceva ce se petrece cu cineva, iar adevărul este ceva *exprimat* cu privire la experienţă. Adică, experienţa este *o stare* (condiţie) a persoanelor, în timp ce adevărul este o caracteristică a *afirmaţiilor* sau exprimărilor făcute de acele persoane. Prin urmare, nicio experienţă ca atare nu este adevărată; poţi doar să ai o experienţă sau o conştientă. Dar când cineva începe să facă afirmaţii cu privire la acea conştientă sau experienţă, aceste afirmaţii sunt supuse testului pentru adevăr sau falsitate.

2. În al doilea rând, experienţa nu poate fi folosită pentru a sprijini sau pentru a dovedi adevărul acelei experienţe. A folosi experienţa pentru a confirma adevărul afirmat cu privire la acea experienţă înseamnă de fapt să eviţi întreaga întrebare. În cel mai bun caz, singurul adevăr care poate fi stabilit printr-o experienţă este adevărul că persoana respectivă a avut experienţa aceea, şi aceasta este privată pentru individul care a avut experienţa aceea. *Baza* adevărului stă în experienţă, dar nu şi *sprijinul* pentru acel adevăr. Adevărul îşi găseşte *sursa*, dar nu şi *substanţierea* în experienţa primară. *Obârşia* adevărului religios este înrădăcinată în experienţa religioasă, dar *mandatul* (justificarea) pentru susţinerea adevărului este cu totul altceva.

3. În al treilea rând, nicio experienţă *ca atare* nu se interpretează singură. Experienţele de felul acesta nu vin cu o etichetă de adevăr pe ele, cel puţin nu una care să nu fi fost plasată acolo de contextul în care a avut loc experienţa. Chiar şi când experienţele vin cu o interpretare, aceeaşi experienţă poate căpăta interpretări diferite

în funcţie de cadrul general care este aplicat acelei experienţe. Experienţa

de a fi înşelat la piaţă are un sens cu totul diferit dacă a fost un fapt intenţionat sau o greşeală. Sau, pentru a folosi un exemplu biblic, acelaşi fenomen este interpretat în trei moduri diferite în Ioan 12: 28, 29. Unii au considerat *că* este vocea lui Dumnezeu, alţii au spus că a vorbit un înger, iar alţii au susţinut că a fost un tunet. Faptul că a avut loc un oarecare fenomen comun nu trebuie pus la îndoială, dar sensul atribuit a fost diferit, în funcţie de perspectiva generală a observatorilor. Aşadar, evenimentul în sine nu s-a interpretat singur; sensul unui eveniment este dat de contextul în care este văzut de observator, întrucât concepţia despre lume şi viaţă este o interpretare generală a tuturor faptelor şi experienţelor, nu există nicio modalitate validă de a folosi o anumită experienţă particulară din acel cadru interpretativ general pentru a confirma ca adevărat cadrul general sau concepţia despre lume şi viaţă. Plecând de la aceasta, putem face o altă observaţie critică.

4. În al patrulea rând, experienţele pot primi interpretări diferite. Sistemele diferite explică experienţele diferite în moduri diferite. Experienţa pe care teistul o numeşte „convertire" poate fi explicată de un psiholog naturalist ca o explozie subliminală cauzată de reprimare urmată de frustrarea simţită cu privire la viaţa unei persoane.19 în mod asemănător, omul de ştiinţă naturalist poate explica un eveniment pe care credinciosul îl numeşte vindecare miraculoasă drept o anomalie sau un eveniment natural neobişnuit pentru care nu există o explicaţie cunoscută. Fiecare concepţie majoră despre lume şi viaţă poate explica, pe baza premizelor proprii, toate datele experienţei. Panteistul poate explica răul ca o „iluzie persistentă", sau durerea ca o „eroare a gândirii morale", şi aşa mai departe. El nu are nevoie să nege că cineva simte sau trece prin durere, ci doar să arate că nu există o realitate finală pentru asemenea experienţe ale simţurilor. Acum, dacă nişte concepţii opuse despre lume şi viaţă, cum sunt teismul, panteismul şi naturalismul pot explica toate faptele şi toate experienţele din lume, atunci niciuna dintre

aceste concepţii nu poate justifica prin experienţă adevărul enunţat. Toate concepţiile au baza în experienţă şi au o modalitate de explicare a ei. Nu va fi suficient să pledăm că anumite experienţe sunt mai deosebite decât celelalte, deoarece celelalte concepţii pot face aceeaşi pledoarie. Pe ce bază va decide cineva care experienţă este o experienţă „cheie" sau „specială"? Nu există nicio modalitate din sânul experienţei însăşi pentru a media această controversă fără a ajunge la un argument circular, şi orice apel la o experienţă exterioară contrazice întregul test experienţial pentru adevăr. Dar dacă nişte concepţii opuse despre lume şi viaţă au acces egal la experienţă şi dacă nu există nicio modalitate din cadrul experienţei primare de a diferenţia şi de a face distincţie

84 METODOLOGIE

Între experienţe ca fiind experienţe „cheie" sau „speciale", atunci suntem obligaţi să trecem dincolo de experienţa pură la raţionare sau la interpretarea experienţei cu scopul de a sprijini adevărul afirmat cu privire la acea experienţă. Dar când trecem dincolo de experienţa primară ca test pentru adevăr, atunci, strict vorbind, nu mai avem un test experienţial pentru adevăr.

Desigur, există întotdeauna sensul mai larg şi mai cuprinzător în care totul, inclusiv procesul de raţionare, este o experienţă, dar aceasta nu ne ajută să soluţionăm dilema, deoarece putem pune întotdeauna sub semnul întrebării justificarea pentru alegerea unei interpretări date prin raţiune. Ce justificare există pentru considerarea experienţei primare din punctul de vedere panteist şi nu teist? Nu este justificat să răspundem la această întrebare printr-un apel circular la experienţa primară, întrucât mai multe concepţii opuse despre lume şi viaţă pot face acelaşi lucru. Dacă se face apel la ceva dincolo de experienţa primară, cum este raţiunea sau interpretarea, atunci putem întreba iarăşi care este justificarea pentru alegerea unei interpretări şi nu a alteia.

5. O altă critică poate fi adusă, şi anume, că în ultimă analiză nu se poate nici măcar vorbi cu sens despre experienţe decât dacă folosim categorii cognitive care sunt independente de acea experienţă, cel puţin în mod formal. Experienţa *ca atare* nu are sens. Este doar

„material" fără nicio structură; este un conținut fără formă. A fi conștient de ceva, dar fără conceptualizarea acelui „ceva" este de asemenea lipsit de sens din punct de vedere cognitiv. Nicio experiență nu are sens decât dacă poate fi descrisă. Dar în aceasta constă problema experiențialistului, deoarece el ar vrea să creadă că experiența religioasă, cel puțin, se interpretează singură, că vine cu o structură proprie. Totuși, lucrul acesta este extrem de problematic deoarece aceia care au făcut cea mai atentă analiză a experienței religioase au folosit modalități diferite de a o descrie: „angajament suprem", „sentiment de dependență absolută", o „experiență numinoasă", o „întâlnire existențială", și așa mai departe. Cei care au încercat să determine conținutul comun al tuturor acestor descrieri par să ajungă numai la definiții pur formale care sunt echivalente, într-adevăr, pentru a fi în armonie cu experiențialismul trebuie să admitem că orice *conținut* al acestor concepte vine din experiență. Dar întrucât aspectul în discuție este chiar modul în care să fie definit sau formulat conținutul experienței, am evita întrebarea, am presupune că este deja soluționată, dacă am argumenta că sensul de „dependență absolută" este bazat pe experiență. Așa cum am văzut deja, experiența în sine nu este adevărată și nu are un sens dacă este scoasă din contextul sau din interpretarea care îi este dată. Prin urmare, ex-EXPERIANȚIALISMUL 85

perienţialismul este confruntat cu dilema de a nu fi în stare să înțeleagă experiența fără interpretare și de a nu avea o interpretare decât dacă este derivată din experiență. Nu există nicio modalitate pur experiențială de a soluționa această dilemă.

6. Ar trebui să vorbim acum despre soluția mistică. Oare nu se contrazic singuri experienţialiștii când vorbesc despre experiență fără să fie în stare să o descrie ci doar să o evoce? De unde poate ști cineva că „experiența" este cu adevărat cea care a fost evocată, și cum „o" poate cunoaște fără să știe ceva despre *ce* este și ce nu este? La fel ca și în cazul domeniului noumenal al lui Kant, nu putem cunoaște esența pură fără să știm ceva despre ce este ea. De asemenea, nu putem vorbi despre ce nu se poate vorbi și nu putem descrie și exprima inexprimabilul fără să ne angajăm într-o activitate care se contrazice

singură. McPherson recunoaşte deschis problema dar nu oferă nicio soluţie pozitivă atunci când scrie: „Otto, deci, foloseşte limbajul pentru a explica ceea ce nu poate fi spus prin limbaj" deoarece el „scrie despre neraţional într-un mod extrem de raţional".20 Dar la fel ca şi Wittgenstein, McPherson doreşte ca noi să credem că acest aşa-zis limbaj descriptiv nu este realmente descriptiv ci doar evocativ. Este un fel de scară descriptivă cu ajutorul căreia ajungem la punctul unde recunoaştem că Dumnezeu nu poate fi descris deloc. Ca răspuns, ar trebui observat că, dacă scara descriptivă îl poate ajuta pe om să ajungă la „acoperişul" religios, este o contrazicere ca pe această bază să dărâmi scara şi să negi că scara poate face ceea ce a făcut de fapt. Dacă scara ne face capabili să ajungem la Dumnezeu, care este opusul diavolului, sau la bine, care este opusul răului, atunci experienţa noastră mistică sau religioasă nu poate fi lipsită complet de un conţinut cognitiv. Dacă ar fi lipsită de un conţinut cognitiv atunci nici măcar negarea ei nu ar avea sens. Pe scurt, însăşi afirmaţia potrivit căreia „nu se poate face nicio afirmaţie cognitivă logică despre Dumnezeu", fie că este ea însăşi o afirmaţie totalmente lipsită de sens (şi prin urmare nu poate fi adevărată), fie că se contrazice singură, întrucât tocmai a făcut o afirmaţie logică despre Dumnezeu, spunând că nu pot fi făcute afirmaţii logice despre Dumnezeu.

Rezumat şi concluzii

Experienţialismul susţine că orice adevăr este determinat prin experienţă şi că există o experienţă religioasă care poate fi recunoscută şi care este auto-autentificatoare. Afirmaţia experienţialistului poate fi adevărată cu privire la *sursa* şi baza adevărului, dar este în mod hotărât greşită dacă este luată ca *test* sau justificare pentru adevărul acelei afirmaţii. Nicio experienţă nu se interpretează singură şi există afirmaţii care se pretind adevărate, bazate pe experienţă.

dar fără nicio modalitate pur experienţială de adjudecare a lor. Experienţa este doar o stare sau condiţie a persoanelor, în timp ce adevărul este o caracteristică a afirmaţiilor. Trebuie să existe o justificare oarecare pentru motivul pentru care datele brute ale

experienţei sunt interpretate într-un anumit fel şi nu în altul. În plus, retragerea la o experienţă mistică şi inexprimabilă este inadecvată deoarece se contrazice singură atunci când încearcă să descrie indescriptibilul şi este imposibil de deosebit sau distins de altceva dacă nu este descriptibilă. Pe scurt, nicio experienţă religioasă în sine nu poate fi înţeleasă sau justificată decât dacă există un cadru independent sau separat de experienţa propriu-zisă. Experienţialismul fie că este lipsit de sens, fie că se contrazice singur, sau consideră întreaga problemă rezolvată înaintea de a o aborda.

LECTURI SELECTATE PENTRU CAPITOLUL 4

Expunerea experienţialismului

Bonaventura, Saint. *The Minds Road to God*

James, William. *Varieties of Religious Experience*.

Otto, Rudolf. *the idea of the Holy*.

Plotinus. *Enneads*.

Schleiermacher, Friedrich. *On Religion*.

Evaluarea experienţialismului

Ayer, A.J. Language, *Truth*, *and Logic*. Feuerbach, Ludwig. *The essence ofihristianity*. Flew, Antony, ed. *New Essays în Philosophical Theology*. Freud, Sigmund. *The Future of an Ilusion*. Sargant, William. *The Batllefor the Mind*.

Yandelî, Keith. „Experienţă şi adevăr în religie", cap. IV în *Basic Issues in the Philosophy of Religion*.

Note

1. Dacă nu sunt alte însemnări, citatele sunt luate din *Enneads de Plotinus*, *traducerea MacKenna*.

2. Friederich Schleiermacher, *On Religion*: *Speeches to Its Cultural Despisers*, trad.

John Oman (New York: Harper Torchbooks, 1958 (prima publicare în 1799)), p. 18.

3. Schleiermacher, p. 1-18.

4. Schleiermacher, p. 59.

5. Schleiermacher, p. 49 – 50.

O Schleiermacher, p-58.7. Schleiermacher, p. 53 – 56. K.

Schleiermacher, p. 65 – 74., Schleiermacher, p. 87 – 101.

10. Schleiermacher, p. 92.

11. Rudolf Otto, *the idea of the Holy*, trad. John W. Harvey (London: Oxford University Press, 1967 (prima publicare în 1917)), cap. 2.

12. Otto, cap. 3 – 6.

13. Otto, cap. 7…

14. Otto, cap. 9.

15. Thomas McPherson, „Religion as the Inexpressible", în *New Essays în Philosophical Theology* (London: SCM Press Ltd., 1963), ed. Antony Flew şi Alasdair MacIntyre, p. 132 – 33.

16. Ludwig Wittgenstein, *Tractatus Logico-Philosophicus* (London, 1922), trad. D.F. Pears şi B.F. McGuiness, 1961.

17. McPherson, „Religion as the Inexpressible", p. 139 – 141.

IK. Pentru o dezvoltare mai completă a subiectului experienţei religioase vezi N. Geisler, *Philosophy of Religion* (Grand Rapids: Zondervan Publishing House, 1974), cap. 1 – 4.

19. Vezi William James, *Varieties of Religious Experience* (New York: A Mentor Book, 1958 „prima publicare în 1902"), cap. 9, 10.

20. McPherson, „Religion as the Inexpressible", p. 136.

Capitolul

Evidenţialismul

Creştinismul este o religie istorică iar apologeţii creştini au făcut frecvent apel la dovezile istorice despre viaţa, moartea şi învierea lui Iisus Cristos ca verificare a declaraţiei creştinismului de a fi adevărat. Totuşi, apelul la dovezi nu este nicidecum limitat la trecut adică la dovezi istorice. Alţi apologeţi au făcut apel la dovezi actuale din lumea naturală. Unii gânditori creştini contemporani au făcut apel la viitor sau la dovezi escatologice pentru a verifica adevărul creştinismului. Scopul acestui capitol este să evalueze evidenţialismul ca test pentru adevărul creştinismului.

O expunere a evidenţialismului ca test pentru adevăr

Probabil că dovezile la care recurg apologeţii creştini cel mai des sunt cele din trecut. Faptele majore ale istoriei creştine, care includ întruparea, răstignirea şi învierea lui Cristos, par să fie puncte focale

irezistibile ale apologeticii creştine. Două exemple vor fi suficiente. Apelul la dovezi din trecut: Abordarea istorică a lui C.H. Dodd

Caracterul istoric al creştinismului. Dodd este de acord cu cei care reacţionează împotriva „istoricismului" pur, adică a căutării unor simple fapte despre persoana istorică a lui Iisus. El consideră că istoria creştinismului a fost scrisă „de la credinţă, pentru credinţă". Totuşi, când toate aceste lucruri sunt admise putem continua să spunem că „este caracteristic pentru creştinism faptul că este o religie istorică", în timp ce „unele religii pot fi indiferente faţă de faptele istorice şi pot trece în întregime pe planul adevărului atemporal, creştinismul nu poate face aceasta", deoarece „se bazează pe afirmaţia că au avut

loc o serie de evenimente în care Dumnezeu S-a revelat pe Sine, pentru mântuirea oamenilor". Evangheliile din Noul Testament afirmă că ne relatează ce s-a întâmplat. Ele nu au fost scrise pentru a satisface curiozitatea noastră cu privire la evenimente din trecut „ci au fost scrise ca să hrănească credinţa noastră prin mărturia despre asemenea evenimente".1

În calitate de religie istorică, creştinismul trebuie prezentat în contrast cu misticismul şi cu religia naturală. Misticismul de ocupă în întregime de viaţa lăuntrică a omului şi respinge lumea naturală, în timp ce religia naturală recunoaşte lumea exterioară ca fiind, într-un sens, un mediu al divinităţii. Deşi creştinismul nu repudiază revelaţia lui Dumnezeu în natură şi nici lucrarea Lui în spiritul omului, creştinismul pune accentul pe faptul că „Dumnezeul etern este revelat în istorie". Nu se afirmă, însă, că „adevărul cu privire la Dumnezeu poate fi descoperit prin tratarea istoriei ca un domeniu uniform de observaţie (la fel cum ştiinţele studiază „natura"), în care este posibil să culegi *informaţii* de la toate componentele domeniului şi să ajungi, prin inducţie, la o concluzie".2

Sensul istoriei: *Fapt şi* interpretare. Termenul „Istorie" este folosit în două sensuri: o succesiune de evenimente sau consemnarea acestei succesiuni de evenimente care, în sensul mai larg, nu prezintă doar un interes particular ci şi unul public. De aceea, istoria nu poate fi

un simplu „jurnal" sau o „cronică" fără context și interpretare, deoarece chiar și aici alegerea și contextul celor scrise conferă un sens oarecare evenimentelor relatate. Un „eveniment „istoric „este o întâmplare *plus* interesul și sensul pe care întâmplarea le posedă pentru persoana implicată în ea, și de care relatarea este determinată". Prin urmare, când vorbim despre Dumnezeul revelat în istorie noi nu ne referim numai la întâmplări în sine ci și la sensul bogat și concret al acestor evenimente.

În afară de aceasta, „întrucât evenimentele – în sensul plenar al termenului – sunt raportate la sentimentele și judecățile minții umane, intensitatea semnificației lor variază, la fel cum în viața individului anumite experiențe cruciale au o semnificație mai mare decât semnificația lor obișnuită". Așadar, putem „înțelege că o religie istorică nu se așează în mod indiferent de toată seria de evenimente temporale, nici de vreun eveniment întâmplător, ci de o anumită serie de evenimente în care rezidă o intensitate unică a semnificației". Prin urmare, „această selecție a unei anumite serii nu este incompatibilă cu natura istoriei însăși", deoarece „particularul, și chiar unicul, este o categorie perfect adecvată pentru înțelegerea istoriei". Și întrucât „un eveniment particular depășește în semnificație pe un altul, poate să existe un eveniment care este unic prin semnificația sa, și acest

eveniment poate conferi un caracter unic întregii serii căreia îi aparține". Potrivit lui Dodd „aceasta este de fapt afirmația pe care o face creștinismul". Căci „el ia o serie de evenimente înscrise sau relatate în Biblie, de la chemarea lui Avraam până la înălțarea Crucii, și declară că în această serie este revelată în mod suprem realitatea ultimă a istoriei, deoarece seria în sine este controlată de un eveniment suprem – viața, moartea și învierea lui Iisus Cristos". Dodd mai adaugă: „Această evaluare a seriei nu este impusă din exterior, ci este o parte integrantă a istoriei însăși".4

Faptele centrale ale istoriei sacre. Folosind Critica formei, Dodd construiește ceea ce el recunoaște că este un număr limitat de fapte cu privire la Iisus din Nazaret. Cu toate acestea, elementele esențiale extrase din documente „includ în mod inevitabil atât faptul cât și

interpretarea" cu privire la faptele centrale ale creştinismului. Acestea includ o schiţă generală a vieţii lui Iisus, învăţătura Lui, cât şi moartea şi învierea Lui (deşi Dodd nu este sigur dacă a fost vorba de învierea fizică a unui cadavru). Dar „învierea rămâne un eveniment din cadrul istoriei, deşi se poate ca noi să nu fim în stare să spunem precis ce s-a întâmplat". Prin urmare, creştinismul nu este „o piramidă masivă sprijinită pe vârful constituit de vreo întâmplare banală..." ci, dimpotrivă, este o „întâmplare semnificativă plus *sens*ul inerent din ea..." Prin prisma acestei concepţii, nu există doar o legătură incidentală între evenimentele istorice, deoarece „legătura dintre evenimente încetează să fie accident*ală dacă tr*adiţia, aşa cum o putem descifra din Noul Testament, reprezintă în esenţă o redare fidelă a faptelor, împreună cu sensul pe care ele l-au purtat cu adevărat ca un episod din istorie". Căci „fie că interpretarea prin care sunt prezentate faptele a fost impusă asupra lor în mod greşit... fie că interpretarea a fost impusă de faptele însele, când au avut loc în situaţia istorică... şi în cazul acesta noi ştim, în principal, care au fost faptele". Dodd considere că această „concluzie ar putea să nu fie demonstrabilă, dar nu este nerezonabilă".5

Relaţia dintre istoria sacră şi cea seculară. Potrivit lui Dodd, istoria însăşi este „o succesiune de evenimente care se desfăşoară în timp, în care spontaneitatea spiritului uman interacţionează cu întâmplările din exterior". O parte a acestei succesiuni de evenimente este scrisă în Scripturi şi „parte din această scriere este o sursă de dovezi pentru istoria seculară, întreţesându-se cu cronicile din Egipt, Asiria, Babilon, Persia, Grecia şi Roma". Totuşi, „evenimentele înscrise sunt prezentate în Biblie ca istoria relaţiilor lui Dumnezeu cu oamenii, interpretată prin evenimentul escatologic al venirii lui Cristos, al morţii şi învierii Lui". Cu alte cuvinte, istoria biblică este *Heilge-schichte* sau istoria sacră şi mântuitoare. Dar „este important să ţinem

cont că aceleaşi evenimente sunt înscrise în istoria sacră şi în cea seculară; evenimentele sunt aceleaşi dar ele formează două serii distincte". „Seria empirică formând istoria seculară se extinde peste tot

timpul istoric, până în zilele noastre, şi încă nu este încheiată". Această serie este „legată laolaltă prin succesiunea în timp şi prin acţiunea unor cauze eficiente, fie că aceste cauze sunt fizice sau psihologice". Dar „încercarea de a găsi un tipar general şi un înţeles universal în această succesiune are, evident, doar un succes îndoielnic". Motivul fundamental pentru aceasta este că „este imposibil ca în seria empirică să mergem în urmă până la începutul real, sau să mergem în viitor, până la sfârşitul real". Folosirea oricărui proces fără început şi fără sfârşit – doar un simplu proces – face să fie dificil să prezicem un sens absolut sau o valoare absolută. Căci „orice perioadă sau eveniment pe care le-am putea alege ca standard pentru această judecată – perioada noastră, de pildă – este doar o parte din proces". Tot aşa, orice idei din minţile noastre pe care am vrea să le folosim ca şi criterii sunt „cel puţin în parte, produsul condiţiilor noastre istorice particulare".

Sensul răscumpărător al istoriei. Dodd crede că această incertitudine cu privire la înţelesul istoriei în general poate fi motivul pentru care mulţi se îndreaptă spre misticism sau spre natură, şi nu spre istorie ca bază a concepţiilor lor religioase. Creştinul, însă, susţine că există o altă serie în care se pot încadra evenimentele istorice, şi anume, istoria sacră. Istoria biblică formează miezul acestei serii răscumpărătoare. „Biblia presupune întotdeauna că sensul acestui miez este sensul ultim al întregii istorii, întrucât Dumnezeu este Făcătorul şi Legiuitorul omenirii, Cel care a creat toate lucrurile pentru Sine şi care a răscumpărat lumea pentru Sine". În cazul acesta „întreaga istorie este, în ultimă instanţă, istorie sacră, sau *Heilsge-schichte*". „Principiul universalităţii sensului divin în istorie este exprimat în mod simbolic în teologia creştină prin plasarea istoriei Vechiului şi Noului Testament într-o schemă mitică incluzând un început real şi un sfârşit real". 7

„Creaţia şi Judecata de pe urmă sunt simbolice pentru adevărul că întreaga istorie este teleologică, împlinind scopul divin universal". De aceea, „relatarea Creaţiei nu trebuie luată ca o afirmaţie ştiinţifică

7 77,» S

ad litteram potrivit căreia seria temporală a avut un început – o idee la fel de neconceput ca şi opusul ei, că timpul nu a avut un

început". Nici „istoria Căderii… nu ar trebui luată ca o afirmaţie istorică ad litteram, că a fost un moment când omul s-a întors împotriva voii lui Dumnezeu". Atât Creaţia cât şi Căderea sunt „rezumări simbolice ale tuturor lucrurilor din istoria seculară sau empirică, pregătitoare pentru procesul de răscumpărare şi revelaţie". Aceste istorisiri afirmă „că

În om şi în lumea lui este implantat un scop divin, căruia i se opune o voinţă recalcitrantă. Faptul acesta este universal adevărat… cu privire la întreaga rasă umană, în orice punct din procesul temporal". Iar „mitul Judecăţii de pe urmă este o prezentare simbolică a soluţiei finale a marelui conflict. Se ridică o serie de dificultăţi serioase dacă încercăm să o tratăm ca pe o afirmaţie literală şi cvasisimbolică potrivit căreia succesiunea de evenimente în timp va înceta într-o zi – iarăşi o idee la fel de neconceput ca şi opusul ei". Nici mitul „care prezice că înainte de extincţia omului de pe acest pământ, sau înainte ca pământul însuşi să piară într-o catastrofă astronomică, binele va triumfa în cele din urmă şi se va manifesta prin triumful asupra răului din istoria umană". Dimpotrivă, „acest triumf este ceva ce a fost realizat deja, nu în Ziua Domnului, care va veni într-un viitor mai apropiat sau mai îndepărtat, ci în evenimentul istoric concret al morţii şi învierii lui Iisus Cristos". În felul acesta creştinismul este „o escatologie împlinită", simbolizând prin Judecata de pe urmă „relaţia într*egii ist*orii cu scopul lui Dumnezeu, deoarece trăsătura esenţială a Judecăţii de pe urmă este universalitatea ei". Ea include „pe cei vii şi pe cei morţi", adică, „toate generaţiile omenirii". Ea înseamnă în esenţă „că toată *ist*oria este cuprinsă în acea realizare a scopului divin pentru care venirea lui Cristos, moartea şi învierea Lui, sunt o exprimare intra-istorică".8

În rezumat, istoria „ca proces de răscumpărare şi revelare are un început şi un sfârşit, şi amândouă sunt în Dumnezeu. Începutul nu este un eveniment în timp; sfârşitul nu este un eveniment în timp. Începutul este scopul lui Dumnezeu; sfârşitul este împlinirea scopului Său. Între acestea se află istoria sacră care culminează cu moartea şi învierea lui Cristos". Şi „misiunea bisericii este să aducă toate mişcările

istorice în contextul morții și învierii lui Iisus Cristos, pentru ca să poată fi judecate prin sensul divin revelat în acel eveniment". „Această judecată divină nu este o simplă sentință sau exprimare a unei opinii. Este acțiune istorică în Cruce și în înviere". Prin urmare, „sensul deplin nu este rezervat pentru ultima parte a seriei temporale, care depășește și abolește toate stadiile anterioare ale procesului", deoarece „orice situație poate fi elevată în istoria *sacră*". Tot așa, „în orice situație dată acționează factori care aparțin ordinii empirice... dar factorul constituent final nu este nici natura și nici spiritul omului, ci împărăția lui Dumnezeu". În aceasta „ordinea temporală, care este trup*ul spi*ritului uman pe pământ, este înăl*țată în glorie în* ordinea eternă. Aceasta este destinația finală a procesului istoric".9

Implicațiile apologetice ale istoriei. Potrivit lui Dodd, anumite fapte cu privire la viața lui Cristos pot fi determinate din punct de vedere istoric. Acestea sunt fapte publice și istorice care pot fi verificate prin

metodologia istorică. De importanță centrală pentru acestea este faptul că Iisus din Nazaret a murit și a 'nviat din morți. Aceste fapte ne parvin însoțite de interpretarea contemporanilor lui Iisus, dar această interpretare nu este arbitrară – ea decurge din faptele însele. Unele fapte sunt mai semnificative decât altele și aceste fapte sacre ies în relief ca și cele mai importante fapte din istorie, și prin intermediul acestor fapte sacre cheie putem da sens întregii istorii, adică, istoriei seculare care altfel nu are niciun sens evident care să decurgă din seria de evenimente în sine. În felul acesta faptele creștine pot fi descoperite în mod istoric, și pe baza acestor fapte se poate determina adevărul cu privire la toată istoria și destinul omului. Cu alte cuvinte, dovezile istorice – crucea și învierea – sunt baza și testul pentru adevăr pentru viața și concepția despre lume și viață a omului. Dovezile din trecut, din istorie, constituie baza și testul pentru adevăr atât în prezent cât și în viitor. Concepția lui Dodd este un exemplu de evidențialism istoric.

Alții au accentuat și mai mult decât Dodd la valoarea de dovadă a istoriei. John W. Montgomery, de exemplu, face apel la ceea ce el crede că este faptul istoric demonstrabil al învierii, ca fiind verificarea

adevărului afirmației lui Iisus că este Cristos și, prin aceasta, atestarea autorității divine a lui Cristos și infailibilitatea Scripturii.10 De la începutul erei creștine, apologeții creștini au făcut apel la justificarea istorică pentru crezul lor în evenimentele miraculoase din primul secol. Pentru mulți apologeți aceste evenimente istorice sunt cele care furnizează testul crucial pentru adevărul creștinismului.

Apelul la dovezi actuale din natură

Dovezile nu sunt limitate nicidecum la trecut, la istorie. Apologeții fac deseori apel la dovezi disponibile în prezent. Întrucât apelul la ceea ce am putea numi dovezi interne cu privire la experiență a fost discutat deja (vezi Capitolul 4), ne vom concentra atenția asupra așa-numitelor dovezi externe, din natură sau din lumea exterioară.

Ceasornicarul lui Paley. Probabil că cea mai obișnuită folosire a naturii ca dovadă pentru existența lui Dumnezeu este o formă oarecare a Argumentului teleologic. Argumentul acesta a fost folosit încă dinainte de Platon, însă una dintre cele mai populare forme moderne este cea dată de William Paley (1743 – 1805). Paley a arătat că dacă cineva ar găsi un ceas pe un câmp pustiu, în mod natural și corect ar trage concluzia că ceasul a avut un făcător, un ceasornicar. Tot așa, dacă cineva studiază planul mai complex găsit în lumea naturală, nu poate să ajungă la altă concluzie decât că îndărătul lumii este un Proiectant. Ceasul indică faptul că a fost întocmit pentru un scop inteligent (adică, să indice timpul), folosind o serie de elemente

componente complexe, de la arc până la geamul de sticlă. În mod asemănător, lumea naturală este mult mai bine și mai subtil adaptată pentru un scop. Dacă un ceas are nevoie de un ceasornicar, atunci lumea naturală are nevoie de un Proiectant și mai mare (adică, Dumnezeu).11

John Stuart Mill (1806 – 1873) a observat o deficiență importantă în argumentul lui Paley. Argumentul este construit pe presupunerea că similaritatea efectelor implică similaritatea cauzelor. Dar în genul acesta de analogie argumentul este cu atât mai slab cu cât deosebirile sunt mai mari. Există o deosebire semnificativă care slăbește argumentul lui Paley, deoarece existența ceasurilor implică un

ceasornicar numai pentru că noi știm din experiența anterioară că ceasurile sunt lucruri făcute de ceasornicari. În mod asemănător nu am ști că balega este ceva lăsat în urmă de un animal decât dacă am observat anterior că animalul depune balegă. Mill a considerat, însă, că un argument mai plauzibil din natură poate fi formulat pe baza metodei sale inductive de convergență. De exemplu, în ochiul omenesc există o îmbinare uimitoare a mai multor elemente diverse. Nu este probabil ca selecția întâmplătoare să fi adus toate aceste elemente laolaltă. Metoda inductivă de convergență indică o cauză comună a ochiului în planul unui Proiectant inteligent.12

Taylor – Evoluția teleologică. Chiar înainte de Paley, David Hume a adus o critică socotită de mulți decisivă pentru argumente de tipul argumentului lui Paley. „Planul" aparent se poate să nu fie decât un „accident norocos", a spus Hume. Dacă se acordă suficient timp, este posibil ca rearanjarea întâmplătoare să producă orice combinație de elemente, inclusiv ochiul uman, anatomia umană și toată așa-numita ordine din natură.13 Odată cu ascensiunea darwinismului, o ipoteză care a fost emisă ca să furnizeze un *modus operandi* pentru întâmplare, o explicație alternativă a devenit mai plauzibilă pentru multe minți moderne. Așa cum a arătat Bertrand Russell mai târziu: adaptarea mijloacelor la scop, în lume este, fie rezultatul unei planificări inteligente, fie o consecință a evoluției. Dar întrucât poate fi explicată pe baze strict evoluționare, nu este necesar să postulăm un Proiectant inteligent.14

A. E. Taylor își îndreaptă forma sa de dovadă teleologică pentru existența lui Dumnezeu tocmai spre acest tip de argument. Taylor susține că natura revelează un proiect *anticipator* pe care evoluția nu-l poate explica. De exemplu, nevoia de oxigen a trupului este anticipată prin membrane care să furnizeze oxigenul. Unele insecte își depun ouăle acolo unde puietul care se dezvoltă va avea hrană disponibilă, în anticiparea nevoii sale de a mânca, și așa mai departe. Planificarea anticipată din natură nu poate fi explicată nici prin legile fizice în sine.

Întrucât există nenumărate moduri în care electronii s-*ar putea* deplasa, dar ei se deplasează în mod invariabil potrivit cu o planificare

anticipată care păstrează organismele, fie că sunt sănătoase, fie că sunt nesănătoase (de ex., anticorpii). De fapt, gândirea sau inteligența este singura stare cunoscută care poate învinge improbabilitățile împotriva conservării vieții. Fără o planificare anticipată în natură, viața nu ar supraviețui. Pe scurt, ordinea evidentă din dezvoltarea naturală a vieții este o dovadă pentru existența lui Dumnezeu.15

Unii evoluționiști pur naturaliști au încercat să combată argumente de tipul argumentului lui Taylor printr-un apel la selecția naturală. Julian Huxley, recunoscând că șansele matematice împotriva evoluției sunt enorm de mari (o șansă din 1.000 la puterea un milion, adică, 1 urmat de trei milioane de zerouri), a argumentat totuși că evoluția „a avut loc prin acțiunea selecției naturale și că proprietățile materiei vii fac selecția naturală inevitabilă".16 O altă încercare mai generală de a face șansa matematică mai puțin copleșitoare consideră că lumea în care s-a dezvoltat viața este doar o „oază de planificare" înconjurată de un deșert vast de întâmplare. Cu alte cuvinte, în comparație cu imensitatea universului nu este chiar așa de neașteptat, ba chiar probabil, ca un „accident norocos", cum ar fi succesiunea de condiții favorabile pentru dezvoltarea vieții, să aibă loc în această „oază" din univers (și poate și în altele).

Obiecțiile lui Tennant cu privire la întâmplare. F.R. Tennant a făcut mai mult decât aproape oricare alt teist modern ca să țină în viață dovezile pentru existența lui Dumnezeu luate din ordinea naturală. El admite că este posibil să concepem ideea unei „oaze de planificare într-un deșert de întâmplare", dar contestă plauzibilitatea ei. El susține că simpla posibilitate din lumea necunoscută nu poate fi folosită pentru a contrazice probabilitatea din lumea cunoscută. Lumea, așa cum o cunoaștem noi, prezintă dovezi puternice de adaptare la scopuri. De exemplu, există o adaptare a gândurilor la lucruri, sau o adaptare a minții la lume, și aceasta face posibil să ne gândim la lumea exterioară. În interior există o adaptare a părților ființelor naturale. Natura este adaptată la nevoia estetică a omului, lumea este adaptată la țelurile morale ale omului, și procesul din lume este adaptat la o culminare în om, cu capacitatea lui rațională și morală. Având în vedere probabilitatea ridicată a unei planificări în

lumea cunoscută, nu avem niciun motiv să credem că dovezile în favoarea planificării în lumea cunoscută nu se aplică și la lumea necunoscută. De fapt, a doua lege a termodinamicii (legea entropiei) afirmă că dezvoltarea complet întâmplătoare este improbabilă. Lumea are o tendință spre dezordine și, dacă nu ar exista în spatele ei o forță care să impună ordine, ar deveni din ce în ce mai haotică – dacă nu ar fi chiar într-un

haos total. Tennant argumentează de asemenea că simpla rearanjare a materiei prin mijloace mecanice nu explică originea gândirii și a personalității. Pe scurt, șansele împotriva unei explicări a lumii prin întâmplare sunt extrem de mari. Ordinea preadaptivă din lume, pe care o avem în prezent, este o dovadă bună pentru existența unui Proiectant (adică, Dumnezeu).17

Episcopul Butler – Analogia naturii. Cu câtva timp înainte de Paley, lucrarea clasică a Episcopului Butler despre analogia religiei (*Analo-gy of Religion* – 1736) a prezentat un argument important în apărarea apologeticii evidențiale bazată pe ordinea naturală. Chiar și scepticul Hume a considerat că aceasta a fost cea mai bună apărare a creștinismului pe care a citit-o vreodată. Butler a considerat că cea mai importantă responsabilitate a sa față de creștinism este să „examineze cât se poate de serios dovezile lui, presupunând credibilitatea lui; și să-l îmbrățișeze, presupunând adevărul lui". Metoda lui Butler a fost atât inductivă cât și empirică. El a făcut apel adesea la tiparele de gândire la care a crezut că trebuie să adere orice om înțelept. Desigur, este nesăbuit să ceri dovezi absolute pentru orice lucru. Dimpotrivă, „probabilitatea este însăși ghidul vieții". 18 Fără să aibă cunoaștere absolută, un om rațional își conduce viața pe baza tendințelor observate în experiență. Cu alte cuvinte, prin analogiile extrase din natură omul poate argumenta în favoarea probabilității adevărului creștinismului și poate trăi în mod corespunzător.

Prin analogia cu natura putem ști că Dumnezeu guvernează lumea și că există o viață viitoare. Argumentul lui Butler pentru imortalitate constituie o ilustrare bună a metodei sale de abordare. Natura ne revelează că multe creaturi trăiesc în stări diferite de

perfecţiune (de ex., larvele devin muşte). De fapt, doctrina potrivit căreia vom trăi într-o altă stare după ce vom încheia viaţa aceasta, are multe analogii în natură. Ba mai mult, există un impuls natural în lucruri care se potriveşte de minune cu persistenţa personalităţii omului după moarte. Nu există niciun motiv să credem că moartea pune capăt tuturor lucrurilor, după cum nu există motiv să credem că inactivitatea din somn implică faptul că omul nu va reveni la o stare de conştientă când se va trezi. Şi, la fel cum forţele personalităţii sunt păstrate în schimbările care au loc în copilărie, la maturitate şi la bătrâneţe, nu există niciun motiv ca să nu credem că ele pot fi păstrate şi la trecerea prin moarte.19

Unii au criticat analogia lui Butler sau argumentul probabilistic din natură, pe temeiul faptului că lucrurile improbabile au totuşi loc uneori. Bănuielile sunt confirmate uneori. (Uneori merită să mizezi împotriva probabilului.) De ce ar trebui să acţioneze omul întotdeauna pe baza a ce este mai probabil? Replica lui Butler este că

probabilitatea este ghidul pentru viaţă. De obicei este frig în Alaska, aşa încât un om prudent îşi va lua paltonul cu sine. Dacă nu şi-l ia, va petrece mai multe zile tremurând de frig. Omul nu-şi poate ghida viaţa în întregime prin desconsiderarea probabilului fără ca în cele din urmă să întâmpine dificultăţi grave. Deşi cunoaşterea probabilă nu este absolută, ea este suficientă. De fapt, este tot ce avem. Prin urmare, omul înţelept îşi va baza crezul pe concluziile cele mai probabile spre care indică dovezile din natură. Pentru Butler aceasta înseamnă că un om înţelept va crede în creştinism, în ciuda faptului că îi lipsesc dovezi absolut convingătoare cu privire la adevărul acestuia.

Apelul la dovezi din viitor: Verificarea escatologică a lui John Hick

Apelul la dovezi, ca mijloace de verificare a adevărului creştinismului, a inclus dovezi din trecut (istoria), cât şi dovezi din experienţa prezentă, fie internă (ca în misticism), fie externă (în natură). Unii au făcut apel la viitor ca sursă de dovezi pentru adevărul posibil al creştinismului. Din această categorie face parte verificarea escatologică sugerată de John Hick.20

Cerința minimă a empirismului lingvistic este că trebuie să specificăm niște condiții în care am putea ști dacă afirmațiile religioase sunt adevărate. Cu alte cuvinte, nu trebuie să dovedim că afirmațiile religioase sunt de fapt corecte, ci pentru a fi adevărate ele trebuie să fie verificabile cel puțin într-un cadru spațio-temporal oarecare. Hick răspunde la această provocare sugerând că are sens să credem în Dumnezeu întrucât realitatea lui Dumnezeu poate fi verificată după moartea omului, dacă omul se întâlnește cu Dumnezeu într-o viață viitoare.

Hick își începe argumentul prin contestarea relației simetrice necesare între verificare și falsificare. De exemplu, imortalitatea cuiva poate fi verificată dacă într-o zi omul respectiv asistă la propria înmormântare. Dar el nu poate falsifica propria sa mortalitate dacă nu supraviețuiește propria sa moarte ca să facă lucrul acesta. Prin urmare, este posibil ca crezul în Dumnezeu să nu poată fi falsificat de niciun lucru din lumea aceasta sau din afara ei. Dar existența lui Dumnezeu este verificabilă, în principiu, dacă putem stabili condițiile din viața viitoare în care omul ar putea ști dacă se întâlnește cu Dumnezeu. Și, desigur, credința în Dumnezeu ar fi verificată în practică dacă omul ar avea într-o zi experiența aceasta a întâlnirii cu Dumnezeu. Hick recunoaște că „presupusa experiență viitoare a acestei stări nu poate fi folosită ca dovadă pentru teism, ca interpretare prezentă a experienței noastre; dar este suficientă pentru a face reală

alegerea dintre teism și ateism, și nu doar o simplă alegere verbală, goală".21

Potrivit lui Hick, există „două desfășurări posibile în experiența noastră, așa încât dacă ele ar avea loc în conjuncție, sau în legătură una cu alta (fie în viața aceasta, fie în cea viitoare), ele ne-ar asigura dincolo de orice îndoială rațională, de realitatea lui Dumnezeu, așa cum este El conceput în credința creștină". Acestea sunt *„în primul rând*, o experiență a împlinirii scopului lui Dumnezeu pentru noi, și acest scop a fost dezvăluit în revelația creștină; în conjuncție, *în al doilea rând*, cu experiența comuniunii cu Dumnezeu, așa cum S-a

revelat în persoana lui Cristos". Pentru a contracara orice critici anticipate legate de modul în care ar putea ști cineva că L-a întâlnit pe Dumnezeu, Hick face apel la întruparea lui Cristos, spunând la fel ca și Barth că „Iisus Cristos este cognoscibilitatea lui Dumnezeu". În afară de aceasta, scopul vieții creștinului este împlinirea de sine și fericirea finală din viața eternă. Și faptul acesta ar putea fi recunoscut cu ușurință atunci când ar avea loc, spune Hick. Scepticul nu poate face nicio acuzație de falsificare pe baza faptului că au trecut mii de ani și încă nu am ajuns la această stare fericită, deoarece „nu este posibilă o falsificare finală a afirmației că această împlinire va avea loc – decât dacă, desigur, prezicerea conține o condiție temporală specifică, iar învățătura creștină nu conține o asemenea clauză".

Hick își încheie argumentul reamintind cititorului că scopul său nu este să încerce să stabilească adevărul unei anumite religii „ci să arate că faptele religioase sunt niște realități…" El vrea să arate în special „că existența sau inexistența Dumnezeului Noului Testament este un fapt, și își bazează afirmația pe o eventuală verificare experiențială". Pe scurt, chiar dacă metoda escatologică nu poate dovedi în prezent că teismul creștin este adevărat, totuși, într-o zi acesta va fi verificat în eschaton. Până atunci, este cel puțin posibil să cred*em ade*vărul creștinismului.23

Câteva teze caracteristice ale evidențialismului

Analiza de mai sus arată câteva diferențe semnificative dintre încercările evidențiale de a dovedi adevărul unei concepții despre lume și viață. Unii au făcut apel la trecut sau la evenimente istorice (ca și Dodd); alții au făcut apel la experiența religioasă prezentă (mergând pe urmele lui Schleiermacher); alții au făcut apel la dovezi din lumea naturală pentru existența lui Dumnezeu (ca și Paley sau Butler); alții (ca și Hick) au apelat la dovada cunoașterii directe a lui Dumnezeu în viitor, ca modalitate de verificare a afirmațiilor religioase. În ciuda acestei diversități, există trăsături comune ale apelului evidențiat care pot fi expuse și evaluate.

1. În primul rând, evidențialismul este empiric, sau bazat pe experiență, îl duce pe cercetător la faptele sau evenimentele

fundamentale pentru lume, sau cel puţin la câteva dintre ele. Adevărul trebuie bazat pe aceste fapte, nu pe idei sau teorii, căci altfel nu poate fi bazat pe nimic. Adevărul este bazat pe fapte sau evenimente.

2. În al doilea rând, evidenţialiştii fac în mod explicit sau implicit distincţie între fapt şi interpretare. Faptele sunt separate şi distincte faţă de interpretarea pe care le-o dau oamenii. Este posibil să organizezi şi să structurezi multe fapte, dacă nu chiar toate, în moduri diferite. Dar interpretarea nu constituie faptele. Faptele sunt de sine stătătoare, fără cadrul care le poate fi dat din diferite puncte de vedere.

3. În al treilea rând, evidenţialştii cred că nu toate faptele pot fi interpretate în moduri complet diferite. Ei susţin că sensul decurge din fapte. Într-un fel oarecare, faptele „vorbesc pentru ele însele", în ultimă analiză. Este cert că faptele au nevoie de o interpretare, dar interpretarea nu poate fi impusă din exterior în mod arbitrar; dimpotrivă, ea decurge în mod natural din faptele însele.

4. În al patrulea rând, evidenţialştii fac apel adesea la fapte deosebite sau unice care sunt hotărâtoare pentru determinarea adevărului. Pentru unii acestea ar putea fi evenimente miraculoase din (recut, pentru alţii – o experienţă mistică din prezent, iar pentru alţii – o stare finală de fericire. Creştinii fac apel cel mai frecvent la întrupare, la evenimentele cruciale din viaţa lui Iisus, ca dovezi hotărâtoare pentru stabilirea adevărului.

5. În al cincilea rând, mulţi evidenţialşti pun un accent puternic pe caracterul obiectiv şi public al faptelor. În privinţa aceasta ei socotesc experienţa privată şi subiectivă ca fiind neevidenţială. Adevărul trebuie să fie observabil şi general, căci în caz contrar nu poate fi substanţiat.

Evaluarea evidenţialismului ca test pentru adevăr

Evidenţialismul furnizează multe idei valoroase cu privire la relaţia dintre adevăr şi evenimentele umane. Între acestea sunt câteva de interes general pentru lucrarea apologetului.

Contribuţii pozitive ale evidenţialismului

Evidenţialiştii trebuie apreciaţi pentru ancorarea adevărului în fapte şi evenimente. În această privinţă pot fi remarcate câteva contribuţii pozitive.

1. În primul rând, evidenţialştii au o contribuţie importantă prin accentul pe care-l pun pe caracterul obiectiv şi public al dovezilor. Evenimentele sau experienţele total particulare şi pur subiective nu sunt nicidecum dovezi. Se poate ca elementele subiective şi personale

să fie o *sursă* importantă de adevăr, dar în mod hotărâtor ele nu pot fi un *test* decisiv pentru adevăr. Dacă vrem să testăm adevărul, testul trebuie să fie accesibil şi pentru alţii. De fapt, este foarte îndoielnic, dacă nu chiar absolut imposibil, să exprimăm sau să comunicăm un „adevăr" particular. Dacă limbajul sau mediul de exprimare este întotdeauna comun unui grup de oameni, atunci este imposibil ca un individ să înţeleagă un adevăr solitar pentru sine. Caracterul public sau obiectiv este esenţial pentru verificare. Adevărul poate fi înţeles în mod subiectiv, dar trebuie să fie bazat pe ceva obiectiv.

2. În al doilea rând, evidenţialiştii arată că adevărul este bazat pe fapte. Faptele nu sunt bazate pe teorii, ci teoriile sunt bazate pe fapte. Experienţa este baza afirmaţiilor care se fac ulterior despre ea. Evenimentele sunt fundamentale pentru interpretare; punctul de vedere nu constituie realitatea faptică a evenimentelor. Evidenţialismul pune, pe bună dreptate, calul înaintea căruţei, deoarece realitatea nu este bazată şi nu este constituită de teorie. Dimpotrivă, cadrul de interpretare furnizat de teorie nu face decât să dea o anumită structură sau semnificaţie faptelor care sunt de sine stătătoare.

3. În al treilea rând, într-un anumit context de fapte sau evenimente, nu există nicio bază raţională pentru a spune că sensul este vân întregime arbitrar în raport cu faptele. Asemenea fapte nu pot fi interpretate în mod capricios. Un anumit sens este esenţial pentru o serie de evenimente într-un context dat. În contextul intenţiilor criminale, este logic ca străpungerea inimii altei persoane de douăsprezece ori să fie considerată ucidere, şi aşa mai departe/Niciun fapt nu trebuie interpretat în afara contextului intenţionat pentru el, deoarece sensul şi faptul unui eveniment sunt legate între ele concomitent. Cu alte cuvinte, faptele nu ne sunt cunoscute ca simple

fapte ci ca fapte interpretate prin contextul din care, sau prin care, sunt văzute. În acest sens, niciun fapt nu poate fi izolat în mod justificat şi nu poate fi interpretat în mod arbitrar, separat de contextul său adecvat. De exemplu, în contextul unei lumi teiste, nu orice serie de evenimente neobişnuite poate fi interpretată în mod justificat ca evenimente întâmplătoare. Unele s-ar prea putea să fie minuni.

Câteva aspecte critice negative ale evidenţialismului ca şi test pentru adevăr

Deşi evidenţialismul are câteva contribuţii importante la lucrarea apologetuui, este totuşi complet inadecvat ca test pentru adevărul unei concepţii despre lume şi viaţă, deoarece dovezile capătă sens numai prin contextul imediat şi general; dovezile însele nu pot fi folosite pentru a stabili contextul general prin care este obţinut însuşi

sensul dovezilor, decât dacă evităm întrebarea, dacă presupunem problema rezolvată fără ca măcar să o abordăm.

1. În primul rând, faptele şi evenimentele au un sens final numai în cadrul contextului şi prin virtutea contextului concepţiei despre lume şi viaţă în care sunt concepute. De aceea, intrăm într-un cerc vicios dacă argumentăm că un anumit fapt (să zicem, învierea trupului lui Cristos) este o dovadă pentru adevărul unei anumite afirmaţii (să zicem, declaraţia lui Cristos că este Dumnezeu), *afară de cazul că se poate stabili că evenimentul vine în contextul unui univers teist*. Nu are sens să pretindă că este Fiul lui *Dumnezeu* şi să dovedească lucrul acesta printr-un act al lui *Dumnezeu* (minune) decât dacă există un Dumnezeu care poate avea un Fiu şi care poate acţiona într-un mod special în lumea naturală. În cazul acesta, simplul fapt al învierii nu poate fi folosit pentru stabilirea adevărului că există un Dumnezeu, deoarece învierea nu poate fi o minune decât dacă există deja un Dumnezeu. Mulţi apologeţi creştini prea zeloşi şi grăbiţi s-au avântat în apologetica istorică şi evidenţială fără să cerceteze mai întâi concepţia teistă.

2. În al doilea rând, contrar afirmaţiei evidenţialismului, sensul nu este inerent şi nu decurge în mod natural din faptele sau evenimentele însele. Nimic nu se petrece într-un vid absolut; sensul

cere întotdeauna un context.25 Întrucât este recunoscut că faptele sunt distincte de interpretare, este întotdeauna posibil ca într-un alt context sau cadru sensul unor fapte date să nu fie nicidecum o dovadă în favoarea creştinismului. De exemplu, în contextul unei lumi naturaliste, învierea cadavrului lui Iisus nu ar fi o minune, ci doar un eveniment natural neobişnuit pentru care nu există o explicaţie ştiinţifică cunoscută dar care, prin virtutea faptului că are loc, le cere şi îi determină pe oamenii de ştiinţă să găsească o explicaţie naturală. Sensul, deci, nu decurge realmente de la sine din evenimentul propriu-zis; sensul este dat evenimentului dintr-o anumită perspectivă. Cutremurul de pământ din Vechiul Testament, despre care un teist crede că a fost produs de Dumnezeu ca să înghită pe Core (Num. 16: 31 şi urm.), poate fi desigur explicat de un naturalist prin presiunile geologice din scoarţa pământului. Ceea ce Noul Testament spune că a fost „glasul lui Dumnezeu", în Ioan 12, a fost interpretat de un martor direct ca „un tunet". Niciun fapt nu posedă un sens inerent; orice fapt este un „fapt interpretat în context" (engl. interprafact) prin virtutea unei combinaţii necesare a realităţii faptului în sine şi a sensului conferit într-un context dat printr-o perspectivă sau concepţie particulară despre lume şi viaţă.

3. În al treilea rând, nu există nicio modalitate ca din faptele însele să extragem nişte fapte care să aibă o semnificaţie specială, crucială

sau supremă. „Extragerea", „selectarea", „compararea" şi alte procese asemănătoare sunt procese intelectuale bazate pe principii sau perspective pe care cercetătorul le aduce şi nu pe caracteristici inerente din faptele propriu-zise. Evenimentele pur şi simplu au loc într-o succesiune; numai perspectiva sau punctul de vedere al cuiva cu privire la acele evenimente poate determina care dintre ele trebuie înălţat mai presus de altele cu o semnificaţie specială. Nici măcar evenimentele neobişnuite sau ciudate nu au o asemenea semnificaţie inerentă, întocmai ca şi evenimentele comune sau obişnuite. Dacă nu ar fi aşa, anomaliile ar fi mai importante decât legile ştiinţifice şi oamenilor anormali le-ar fi atribuită o semnificaţie umană mai ridicată

decât celor normali. De fapt, în contextuluntii univers guvernat de întâmplare, chiar şi seriile de evenimente neobişnuite nu au mai multă semnificaţie decât zarul care prin rostogolire dă acelaşi număr în câteva aruncări succesive. Desigur, în contextul unui univers teist sau proiectat, o serie de evenimente neobişnuite, conformitatea dintre viaţa lui Cristos şi un număr important de preziceri făcute cu sute de ani înainte, ar fi o problemă cu totul diferită. Dacă există un Dumnezeu care poate face o serie de preziceri ale unor evenimente neobişnuite care se împlinesc aşa cum au fost prevestite, *nu* este nerezonabil să fie considerate evenimente miraculoase. Dar revenind la ideea de bază, problema în discuţie este tocmai existenţa sau inexistenţa lui Dumnezeu. De aceea nu este valabil să facem apel la „dovezi teiste", adică, la evenimente aşa-zis miraculoase ca dovezi că aceasta este o lume teistă. În felul acesta nu facem decât să evităm problema, să o presupunem rezolvată fără ca măcar să o abordăm. *Dacă* acesta este un univers teist, este cert că anumite serii de evenimente neobişnuite pot căpăta o semnificaţie specială. Totuşi, semnificaţia nu rezidă în evenimentele propriu-zise ci le este atribuită prin virtutea contextului general important în care au loc, şi anume, în contextul teist. Dar dacă aceasta este o lume guvernată de întâmplare şi nu o lume teistă, nici viaţa lui Cristos şi nicio altă serie de evenimente neobişnuite nu are o semnificaţie religioasă specială mai mare decât o serie de combinaţii întâmplătoare la un cazinou din Las Vegas.

Problema reală cu care este confruntat apologetul creştin este să găsească o modalitate oarecare, independentă de faptele însele, prin care să stabilească justificarea interpretării faptelor în mod teist. Apelul la evenimentele propriu-zise sau la faptele însele nu va ajuta la stabilirea interpretării posibile care să fie dată faptelor. Punctele de vedere şi concepţiile despre lume şi viaţă vin din exteriorul faptelor şi nu din interiorul lor. De aceea, faptele sau evenimentele ca atare nu pot confirma teismul. Selecţia, relaţiile şi ponderea relativă acor-EVIDENŢIALISMUL 103

dată faptelor nu este inerentă faptelor însele. Chiar şi Dodd arată lucrul acesta când face apel la importanţa de tipar a structurii mitologice sau simbolice creştine pentru a interpreta evenimentele din

lumea seculară. Dar problema justificării alegerii preferențiale a unui anumit simbol sau mit nu este soluționată de faptele sau evenimentele propriu-zise.

4. În al patrulea rând, trebuie să spunem câteva cuvinte despre apelul la așa-numita ordine naturală ca dovadă pentru existența lui Dumnezeu. Mai întâi de toate, acest gen de argument are sens numai în contextul unui proiect cum este cel presupus în epoca teistă a lui Paley și Butler. Întrucât creștinismul (cu accentul pus pe ordine și regularitate) a stimulat știința modernă, este de înțeles că oamenii care vorbesc dintr-un context științific au tendința logică să conchidă că există un Dumnezeu. Totuși, acesta este un cerc mare dar vicios, deoarece dacă presupunerea și aplicarea unei concepții creștine despre lume și viață a dat naștere unui copil, știința, nu este straniu ca descendentul să aducă omagii părintelui său. Cu alte cuvinte, „ordinea" și „planul" sunt impuse *naturii* și nu extrase din natură. De fapt, chiar cuvântul natură este încărcat de semnificații teiste, sau poate deiste. Într-o lume panteistă nu există o ordine naturală, iar într-o lume guvernată de întâmplare nu are sens să vorbim despre *ordinea* din natură. Desigur, planul implică un Proiectant și ordinea presupune un Organizator. Dar pe ce bază are cineva dreptul să spună că evenimentele sunt „ordonate" sau „planificate", afară de cazul că a adoptat deja o concepție teistă despre lume și viață?

5. În fine, trebuie să spunem câteva cuvinte despre verificarea escatologică. În termeni simpli, aceasta este în cel mai bun caz un test pentru sensul adevărului (adică, pentru posibilitatea" adevărului), dar nu un test pentru adevărul propriu-zis, cel puțin nu un test actual pentru adevăr. Chiar dacă în viitor ar putea servi ca să confirme afirmația teistului, în prezent nu oferă nicio speranță pentru a decide care concepție despre lume și viață este adevărată (și Hick recunoaște faptul acesta). Cu alte cuvinte, nu este nicidecum un test actual (prezent) pentru adevăr. În prezent nu ne rămâne decât fideismul sau ne rămâne să găsim un alt test oarecare pentru adevăr. Și apoi, care om rațional ar vrea să lase decizia *total* hotărâtoare pentru viața aceasta – și chiar pentru cea eternă – în seama simplei speranțe că sfârșitul îi va da dreptate? Dacă viitorul nu-i va da dreptate, s-ar putea

să fie prea târziu. Orice om înţelept va căuta *în prezent* un teren mai solid pentru a răspunde la întrebări de asemenea importanţă supremă.

104 METODOLOGIE

Rezumat şi concluzii

9

Evidenţialismul, la fel ca şi experienţialismul, aduce câteva contribuţii semnificative la înţelegerea rolului pe care îl au evenimentele şi faptele pentru adevărul religios. Adevărul trebuie să fie obiectiv şi public; trebuie să fie bazat pe fapte. Interpretarea poate fi distinsă de faptele supuse interpretării. Într-un context dat, un fapt oarecare nu poate primi o interpretare arbitrară. Totuşi, nu există nicio modalitate ca faptele însele să determine contextul sau cadrul în care să fie observate. Niciun sens nu este inerent sau legat inseparabil de un anumit set de fapte şi nu există niciun sens sau adevăr suprem care să fie atribuit faptelor, afară de cazul că o facem din perspectiva generală a unei concepţii despre lume şi viaţă. Dar niciun fapt, eveniment sau serie de fapte sau evenimente dintr-un cadru general, care îşi derivă în întregime sensul de la acel cadru, nu pot fi determinante pentru cadrul care le conferă sensul acela. Căci, niciun fapt sau set de fapte nu pot stabili în sine şi prin sine, independent de orice semnificaţie sau interpretare dată lor, care punct de vedere alternativ să fie adoptat cu privire la acele fapte.

LECTURI SELECTATE PENTRU CAPITOLUL 5

Expunerea evidenţialismului

Burrill, Donald. *The Cosmologicul Argument*, pentru II, „Argumentul teleologic". Butler, Bishop. *Analogy of Religion*. Dodd, C.H. *History and the Gospel*. Montgomery, John W. *History and Christianity*.

Evaluarea evidenţialismului

Clark, Gordon. *Historiography*, *în special cap*. *6*.

Hick, John. *The eexistence of God*, pentru III.

Popper, Karl. *The Poverty of Historicism*.

Van Til, Cornelius. *The Defense of the Faith*, în special cap 8 şi 10.

Note

1. C.H. Dodd, *History and the Gospel* (Hodder and Stoughton,

1938), p. 11 – 12.

2. Dodd, p. 15, 18.
3. Dodd, p. 19 – 21.
4. Dodd, p. 22.
5. Dodd, p. 72, 75 – 77.

6. Dodd, p. 114 – 115.
7. Dodd, p. 117.
8. Dodd, p. 115 – 117.
9. Dodd, p. 118, 125.
10. Vezi cap. 16 pentru o prezentare a apologeticii istorice.
11. Vezi William Paley, *Natural Theology*, p. 1 – 8.
12. John Stuart Mill, *Three Essays on Religion*, p. 167 – 175.
13. David Hume, *Dialogues Concerning Natural Religion*, partea VIII.
14. Bertrand Russell, *Whylăm Nota Christian*, p. 9 – 11.
15. A.E. Taylor, *Does Godexist?*, *cap. 4*.
16. Julian Huxley, *Evolution in Action*, p. 45 – 46.
17. F.R. Tennant, *Philosophical Theology*, *vol. 2*, *p. 78 – 120*.
18. Bishop Butler, *Analogy of Religion*, p. 197, 69.
19. Butler, Partea întâi, cap. 1 şi 2.
20. John Hick, ed. *The eexistence of God*, *p. 253 – 73*.
21. Hick, p. 357, 261.
22. Hick, p. 269, 271.
23. Hick, p. 273.
24. Vezi cap. 15.
25. Vezi Karl Popper, *The Poverty of Historicism* (London: Routledge and Paul, 1957).

Capitolul
6
Pragmatismul

Eşecul testelor teoretice şi al testelor pur faptice pentru adevăr oferă sprijin pentru un test pragmatic. Pragmaticii susţin că adevărul nu poate fi *gândit* sau *simţit*, dar că poate fi descoperit când cineva

încearcă să-l *trăiască*. Adevărul nu este ceea ce este *consecvent* sau ceea ce este *adecvat* din punct de vedere empiric, ci ceea ce este *aplicabil* în experienţă. Oare nu a spus Iisus că „după roadele lor îi veţi cunoaşte”? Deşi nu au fost prea mulţi apologeţi creştini pragmatici, ei nu lipsesc cu desăvârşire. De fapt, câteva sisteme filosofice sofisticate au fost construite pe baza teoriei pragmatice despre semnificaţie şi/sau adevăr.

O examinare a abordărilor pragmatice a semnificaţiei şi adevărului

Kant a folosit cuvântul *pragmatic* în sensul de „crez condiţional (contingent), care formează însă temeiul pentru folosirea efectivă a mijloacelor pentru anumite acţiuni…” 1 Dar ideea dezvoltării conceptului de „pragmatic” folosit de Kant într-o teorie cu privire la semnificaţie sau ca test pentru adevăr nu a fost de origine germană ci americană.

Charles Sanders Peirce (1839 – 1914): Teoria pragmatică despre semnificaţie

Strict vorbind, Peirce nu a oferit pragmatismul ca test pentru adevăr ci ca o teorie cu privire la semnificaţie. El nu s-a preocupat de verificarea unei teorii ci de clarificarea ideii.

Cele patru metode ale crezului. După ce respinge abordarea ştiinţei de către Francis Bacon ca fiind superficială, şi punctul de plecare al lui Descartes în îndoială ca fiind greu, dacă nu chiar imposibil de atins, Peirce sugerează că toate crezurile pot fi consolidate într-un

mod mult mai bun. În primul rând, problema noastră ar fi simplificată simţitor dacă în loc să vorbim despre „adevăr” am putea ajunge la un crez care nu poate fi atacat de îndoială, adică, la o stare de convingere. Procesul de atingere a acestei stări este numit „Consolidarea crezului”. Peirce declară că sunt doar patru metode pentru stabilizarea crezurilor cuiva: (1) Metoda *tenacităţii* este evidentă când „un om ar trece prin viaţă evitând în mod sistematic să

vadă lucrurile care l-ar putea face să-şi schimbe părerile…" în ciuda satisfacţiei şi păcii minţii pe care o poate aduce această metodă unei persoane, „nu va fi în stare să reziste în practică. Impulsul social este îndreptat împotriva ei. Omul care adoptă această metodă va descoperi că alţi oameni gândesc altfel decât el…" Metoda ar putea fi aplicată numai de un sihastru, dar este ineficientă în societate. (2) Metoda autorităţii *sprijină* crezul cuiva prin convenţii sociale, prin crearea unei preoţimi sau aristocraţii care să decreteze totul. Deşi Peirce recunoaşte că această metodă este „net superioară intelectual şi moral faţă de metoda tenacităţii", el o consideră nerealizabilă, deoarece „nicio instituţie nu poate încerca să-şi impună părerile asupra fiecărui supus". Trebuie acordate întotdeauna nişte libertăţi minore şi acestea vor constitui întotdeauna un teren fertil pentru dezacorduri majore. (3) Metoda apriori *de cons*olidare a crezului cuiva este o metodă „în armonie cu raţiunea". Este „mult mai intelectuală şi mai respectabilă, din punctul de vedere al raţiunii, decât oricare dintre celelalte metode menţionate", scrie Peirce. Totuşi, „eşecul ei a fost cel mai vizibil. Ea face cercetarea unui lucru asemănătoare cu dezvoltarea gustului", deoarece concepţiile de neclintit de astăzi vor fi demodate mâine. (4) Numai metoda ştiinţei e*ste* suficientă pentru consolidarea crezurilor. Teza fundamentală a acestei metode este că „există lucruri reale, a căror… realitate afectează simţurile noastre potrivit cu nişte legi regulate… şi totuşi, folosindu-se de legile percepţiei putem să ne convingem cum sunt lucrurile în realitate". În plus, „orice om, dacă are suficientă experienţă şi dacă se gândeşte suficient la ea, va fi condus spre singura concluzie adevărată".2

Peirce oferă patru dovezi pentru metoda sa: Mai întâi, chiar dacă investigarea nu poate dovedi această teză, „îndoieli cu privire la această metodă… nu se nasc în mod necesar din punerea ei în practică, lucru care se întâmplă cu toate celelalte". În al doilea rând, „nimeni… nu poate pune la îndoială faptul că există nişte realităţi, pentru că dacă ar face-o, îndoiala nu ar fi o sursă de nemulţumire". Îndoiala se naşte întotdeauna din incompatibilitatea a doua afirmaţii care presupun realitatea „unui lucru faţă de care una dintre afirmaţii ar trebui să se conformeze". În al treilea rând, „fiecare om foloseşte metoda ştiinţifică

cu privire la o mulţime de lucruri şi încetează să o folo METODOLOGIE 108

sească numai atunci când nu ştie cum să o aplice". În al patrulea rând, „aplicarea metodei nu ne-a făcut să avem îndoieli cu privire la ea, ci, dimpotrivă, investigarea ştiinţifică a avut cele mai minunate triumfuri în modul de consolidare a opiniei". Prin urmare, aceasta este singura dintre cele patru metode care face distincţie între modul corect şi cel greşit. Dacă eu adopt metoda tenacităţii şi mă izolez faţă de orice influenţe, orice cred că este necesar pentru a face aceasta, este necesar potrivit cu acea metodă". Tot aşa, „în cazul metodei autorităţii... singurul test pentru *metoda aceea este* ceea ce gândeşte autoritatea; aşadar, omul nu poate urma metoda în mod greşit. La fel stau lucrurile cu metoda a priori. Însăşi esenţa ei este să gândeşti cum eşti înclinat să gândeşti". Pe temeiul acesta, desigur, nu putem greşi niciodată. „Lucrurile stau cu totul altfel cu metoda ştiinţifică", conchide Peirce, deoarece „testul prin care verific dacă urmez cu adevărat metoda nu este un apel direct la sentimentele şi scopurile mele, ci, dimpotrivă, implică aplicarea metodei". În felul acesta, persoana care declară că există un adevăr, care este opusul falsităţii, nu face decât să spună: „Dacă acţionăm pe baza lui vom ajunge la ţintă şi nu vom rătăci..." 3

Clarificarea pragmatică a ideilor. Plecând de la principiile expuse în metoda ştiinţifică sau pragmatică prezentată anterior, Peirce crede că a ajuns „o claritate de gândire de un grad mult mai înalt decât *caracterul distinct* al logicienilor". Căci „esenţa crezului este consolidarea unui obicei, şi diferite crezuri pot fi deosebite prin diferitele moduri de acţiune pe care le generează". Dacă crezurile nu se deosebesc în acest mod practic, atunci „simplele diferenţe în modul de conştientizare a lor nu le face să fie crezuri diferite, după cum cântarea unei melodii în game diferite nu o face să fie o melodie diferită". Pe scurt, regula finală pentru atingerea „clarităţii de înţelegere este următoarea: Luând în considerare efectele care ar putea avea consecinţe practice, noi concepem obiectul concepţiei noastre. Apoi, modul în care concepem aceste efecte constituie ansamblul concepţiei noastre despre obiect". Cu alte cuvinte, înţelesul oricărui lucru trebuie

să fie găsit în rezultatele lui practice. Diferența finală este de ordin pragmatic. O simplă diferență în modul de concepere nu constituie o diferență clară și distinctă, dar o diferență practică în rezultatele obținute este în mod clar o diferență distinctivă.4

Prin urmare, există trei componente ale oricărui crez: în primul rând, un lucru de care suntem conștienți. În al doilea rând, crezul satisface neliniștea produsă de îndoială. Și în fine, crezul implică consolidarea în natura noastră a unei reguli de acțiune sau a unui *obicei*. Peirce a scris în altă parte: „Crezul nu este o stare momentană a conștiinței; este un obicei al minții care persistă mai mult timp și.

În cea mai mare parte, în mod inconștient".5 Așadar, esența crezului este consolidarea unui obicei; diferite crezuri sunt deosebite prin modurile de acțiune diferite pe care le generează.

Clarificarea conceptului de Dumnezeu. Peirce a susținut că orice om normal va ajunge în mod natural să acționeze ca și cum ar exista un Dumnezeu. Aceasta ar fi doar o simplă clarificare pragmatică a unei credințe implicite pe care o posedă. Ar fi o acțiune exterioară care să demonstreze clar o credință lăuntrică.6 în altă parte Peirce a spus: „Așadar, dacă se pune întrebarea despre credința mea în realitatea lui Dumnezeu, răspunsul meu este afirmativ: Da. Părerea mea este că orice om crede aceasta într-o măsură mai mică sau mai mare, inclusiv mulți oameni de știință din generația mea care sunt obișnuiți să considere că acea credință este în întregime fără temei". Și „dacă un pragmatic este întrebat ce înțelege el prin cuvântul Dumnezeu, el poate spune doar că întocmai cum cunoașterea îndelungată a unui om cu un caracter ireproșabil poate influența profund conduita întreagă a cuiva, așa încât o singură privire poate produce o diferență... tot așa, prin Dumnezeu se înțelege acel analog al gândirii – deoarece este imposibil să spunem că vreo *trăs*ătură umană poate fi aplicată lite*ral" lu*i Dumnezeu. Totuși, cunoașterea noastră despre Dumnezeu este mai mult decât pur negativă „deoarece descoperirile științei, capacitatea de prezicere pe care ne-o oferă cu privire la cursul naturii, sunt o dovadă convingătoare că deși noi nu putem avea niciunul dintre gândurile lui Dumnezeu, putem prinde totuși un fragment din Gândul său referitor

la natură”.7

În ce privește întrebarea dacă există cu adevărat un Dumnezeu, „singurul ghid pentru răspunsul la această întrebare stă în puterea pasiunii dragostei care domină într-o măsură mai mică sau mai mare pe orice om de știință agnostic și pe orice om care se gândește serios și profund la univers”. Peirce se grăbește să adauge: „Dar orice argument pe care l-am putea găsi în toate acestea este neînsemnat, un nimic în comparație cu forța pe care o are ca apel la instinctul cuiva, apel care este pentru argument ceea ce substanța este pentru umbră, ceea ce roca de bază este pentru temelia unei catedrale”. Prin urmare, ideea de Dumnezeu vine din experiența directă. „În ce-L privește pe Dumnezeu, deschide-ți ochii – și inima, care este de asemenea un organ perceptiv – și îl vei vedea”. Desigur, este posibil să ne înșelăm. „S-ar putea să cred că un lucru este negru, dar la o examinare mai apropiată să văd că este verde închis. Dar eu nu mă pot gândi la un lucru ca fiind negru dacă nu ar exista un lucru care să fie văzut ca negru”. De asemenea, nu putem fi în șelați complet cu privire la realitatea lui Dumnezeu, oricât de mult am greși cu privire la natura Lui exactă.8

METODOLOGIE 110

William James: Testul pragmatic pentru adevăr

Prima scriere majoră a lui James în literatura religioasă a fost o lucrare de psihologie descriptivă. Descrierea lui este clasică și pregătește cadrul pentru pragmatismul lui.

O descriere a experienței religioase. După examinarea religiei la nivelul experienței, el trage concluzia că există două tipuri de experiențe: „odată născuți” și „de două ori născuți”. Oamenii din prima categorie sunt optimiști iar cei din a doua categorie sunt pesimiști. Unii pun accentul pe bine, ceilalți pe rău. Cei dintâi au o minte sănătoasă, cei din urmă au un suflet bolnav. Cei „odată născuți” sunt născuți cu un sentiment de armonie, dar cei „de două ori ngscuți” au în mod natural un dezacord lăuntric. Pentru cei din prima categorie, fericirea este o dovadă pentru existența lui Dumnezeu; pentru cei din a doua categorie, nefericirea este o manifestare a nevoii omului după Divin, în cazul oamenilor „odată născuți” există o continuitate (unitate continuă) cu Dumnezeu. În cel mai rău caz omul este doar neadaptat și

poate fi vindecat în mod natural. În cazul oamenilor „de două ori născuți" există o lipsă de unitate cu Dumnezeu bazată pe un sentiment al caracterului esențial rău al omului și care necesită ajutor supranatural. Potrivit lui James, latinii au tendința să fie „odată născuți", iar germanicii tind să fie „de două ori născuți". În termenii conceptualizării, primul grup are tendința să fie panteist iar al doilea teist. Emerson și Whitman sunt un exmeplu din prima categorie în timp ce l'uther și Bunyan fac parte din a doua categorie.9

James a descris caracteristicile celor două tipuri de convertiri: treptată și bruscă. Ambele sunt caracterizate prin (1) o schimbare a centrului uzual al energiei personale (adică, predare de sine), (2) subminarea și înlocuirea sistemului de viață cu un altul. Această schimbare are loc în general în adolescență și ia aproximativ 1/5 din timpul convertirii. Simptomele acestei experiențe sunt un sentiment de neîmplinire, urmat de anxietate cu privire la viitor și aceasta duce la un sentiment de fericire și ușurare în urma convertirii. Convertirile bruște sunt caracterizate prin (1) o perioadă de incubare subconștientă de la sublimare, urmată de (2) o trezire din subconștient, numită automatizare. (3) Cu cât este mai mare rezerva de sublimare subconștientă, cu atât este mai probabil că va avea loc o convertire bruscă și nu una treptată. (4) Din punct de vedere psihologic nu există diferențe detectabile între o convertire naturală și o așa-zisă „convertire supranaturală", descrisă de Jonathan Edwards în faimoasa sa carte *Religious Affections* (Afecțiuni religioase). James nu neagă lucrarea lui Dumnezeu în convertire, dar lasă ușa deschisă pentru posibilitatea ca activitatea divină să aibă loc prin subconștient.10

PREGMATISMUL «111

Potrivit lui James, nucleul comun al oricărei experiențe religioase implică atât un aspect subiectiv cât și unul obiectiv. Latura subiectivă sau emoțională include: (1) sentimentul că lumea vizibilă își trage semnificația principală din universul spiritual mai cuprinzător, (2) sentimentul că unirea sau relația armonioasă cu universul superior este adevăratul scop al vieții noastre, și (3) sentimentul că rugăciunea sau comuniunea lăuntrică cu spiritul acestui univers superior produce

efecte în cadrul lumii observabile. Efectele acestor trei crezuri furnizează (4) o nouă poftă de viață, manifestată în desfătarea lirică sau în apelul la seriozitate și eroism, și (5) siguranță și pace lăuntrică și dragoste față de alții.

Latura obiectivă sau intelectuală a experienței religioase conține doi factori: (1) sentimentul că ceva nu este în regulă în felul în care suntem noi de la natură, și (2) crezul că noi suntem salvați din această stare rea prin stabilirea unor legături adecvate cu niște forțe superioare. Acesta este. conținutul cognitiv minim în orice experiență religioasă.11

James a susținut că experiența religioasă are două laturi: „Încoace" (engl „Hither") și „încolo" (engl „Thither"). Latura „încoace" poate fi identificată cu continuarea subconștientă a eului nostru conștient. Cu alte cuvinte, în aspectul care poate fi descris psihologic, ceea ce se înțelege prin „Dumnezeu" se spune că se găsește în domeniul subconștientului individului. Latura „încolo" sau latura „superioară" nu poate fi subiectul unei cercetări științifice directe. Este o problemă de „supracredință". Totuși, James crede că putem postula o ipoteză despre acest „superior" sau „Dumnezeu" și că ipoteza poate fi testată în mod practic.

Voința de a crede. Încă înainte ca James să scrie analiza sa clasică a experienței religioase (1902), el a scris deja cu privire la modul de justificare a unui crez religios, în faimosul său eseu *The Will to Believe* (Voința de a crede) (1896). El a susținut că voința cuiva de a crede poate fi bazată pe temeiuri foarte personale și practice. O ipoteză, a scris James, este „orice lucru care poate fi propus pentru crezul nostru". Ca atare, ipoteza poate fi vie sau moartă. „O ipoteză vie este una care apare ca o posibilitate reală pentru persoana căreia îi este propusă". „Maximul de vitalitate al unei ipoteze se traduce în voința de a acționa în mod irevocabil". James scrie în continuare: „Să numim *opțiune* decizia de a alege una dintre cele două ipoteze". Opțiunile pot fi „în primul rând, *vii* sau *moarte*; în al doilea rând, *forțate* sau *evitabile*; în al treilea rând, *importante* sau *triviale*. Pentru scopul

analizei noastre, putem spune că o opțiune este autentică atunci

când este forţată, vie şi importantă". O opţiune vie este una în care fiecare alternativă face un oarecare apel la crezul tău, oricât de mic ar fi acel apel". O opţiune forţată este una „bazată pe o separare completă, fără posibilitatea de a nu alege (o ipoteză dată) ..." în fine, o opţiune importantă este o oportunitate unică, spre deosebire de una trivială în care „miza este neînsemnată sau în care decizia este reversibilă". Ştiinţa este plină de opţiuni triviale. Nu este necesar să mai spunem că pentru James religia este o opţiune autentică, adică, o opţiune forţată, vie» şi importantă.13

James a crezut că „natura noastră emoţională şi voliţională stă la baza tuturor convingerilor noastre". Voinţa liberă nu este „a cincea roată la căruţă". Chiar şi ca oameni de ştiinţă noi „vrem să intrăm în posesia adevărului; vrem să credem că experimentele noastre, studiile şi discuţiile noastre ne pun într-o poziţie din ce în ce mai bună în raport cu adevărul". „Ca o regulă generală, noi nu credem faptele şi teoriile pentru care nu avem niciun folos". De aceea, James conchide că *„natura noastră emoţională nu numai că poate să decidă în mod justificat alegerea (opţiunea) între două afirmaţii, ci ea trebuie să decidă ori de câte ori suntem confruntaţi cu o opţiune autentică ce nu poate fi decisă pe temeiuri intelectuale*". „A spune, în asemenea circumstanţe: „Nu decide, ci lasă problema deschisă", este de fapt o decizie emoţională – la fel ca şi. decizia de a accepta sau de a respinge – şi este însoţită de acelaşi risc de a pierde adevărul". James a crezut că nu există nicio modalitate de soluţionare a problemei religioase pe temeiuri pur intelectuale. „Dovezile obiective şi certitudinea sunt fără îndoială idealuri foarte frumoase cu care să jonglăm", continuă el, „dar unde pot fi găsite acestea pe planeta noastră scăldată în razele lunii şi bântuită de vise?" De fapt, „nu s-a ajuns la vreun acord cu privire la niciun test despre ce este realmente adevărat". „Căci, pentru câte opinii contradictorii s-a pretins că există dovezi obiective şi certitudine absolută!" 14

Desigur, „ori de câte ori opţiunea între pierderea adevărului şi dobândirea lui nu este importantă, putem să riscăm să pierdem *adevărul* şi, prin amânarea deciziei până când avem dovezi obiective, să ne ferim cu orice preţ de riscul de a *crede ceva fals*". Aşa stau

lucrurile aproape întotdeauna în probleme ştiinţifice când, în absenţa dovezilor este binevenit un asemenea scepticism. Totuşi, *problemele* religioase şi *morale* se prezintă întotdeauna ca probleme a căror soluţionare nu poate aştepta găsirea unor dovezi obiective". Desigur, „a avea sau a nu avea un crez moral este o problemă decisă de voinţa noastră". Căci, „dacă inima ta nu *vrea* o lume de realitate morală, mintea ta nu te va forţa nicicând să crezi într-o asemenea lume. Scepticismul moral, la

fel ca şi scepticismul intelectual, nu poate fi respins sau aprobat de logică. Scepticul religios spune: „*Mai bine rişti să pierzi adevărul decât să-ţi asumi riscul să-ţi însuşeşti o eroare*". Când are de-a face cu o opţiune religioasă el crede întotdeauna că „teama de a greşi este mai înţeleaptă şi mai bună decât cedarea în faţa speranţei că „ipoteza „s-ar putea să fie adevărată".15

James îi răspunde scepticului în felul următor: „Eu nu vreau, prin punerea stingătorului tău de incendiu asupra naturii mele... să pierd singura mea şansă din viaţă de a fi de partea învingătoare...", deoarece religia este o opţiune autentică în care „lucrurile cele mai bune sunt lucrurile mai eterne..." şi „chiar în prezent este mult mai bine dacă noi credem că prima ei afirmaţie este adevărată". Aceasta înseamnă că religia este atât o opţiune vie (pentru toţi cei care sunt tentaţi să o creadă) cât şi o opţiune importantă, având în vedere oportunitatea unică de îmbunătăţire pe care o oferă. De asemenea, religia este o opţiune forţată deoarece „nu putem scăpa de această problemă dacă rămânem sceptici şi dacă aşteptăm să avem mai multă lumină, deoarece, deşi evităm eroarea în cazul în care religia *este neadevărată*, *pierdem bi*nele, dacă religia *este adevărată, cu aceeaşi* certitudine ca şi când alegem cu hotărâre să nu credem". De aceea, „avem dreptul să credem pe propriul nostru risc orice ipoteză care este suficient de vie încât să tenteze voinţa noastră". Şi „orice regulă de gândire care mă împiedică în mod absolut să recunosc anumite categorii de adevăr, dacă acele categorii de adevăr ar exista în realitate, ar fi o regulă iraţională", căci „ar însemna că există cazuri în care un fapt nu s-ar putea realiza decât dacă ar exista o credinţă

preliminară în realizarea lui. Şi acolo unde credinţa într-un fapt poate ajuta la crearea faptului, avem de-a face cu o logică nebună care ar trebui să spună că credinţa care o ia înaintea dovezii ştiinţifice este cea mai de j*os categorie de imoralitate în care poa*te cădea gândirea". Dar „întrucât crezul este măsurat prin acţiune, cel care ne interzice să credem că religia este adevărată, ne interzice de asemenea – în mod necesar – să acţionăm cum ar trebui dacă am crede că religia este adevărată. Întreaga apărare a credinţei religioase atârnă de acţiune".16 Astfel, James consideră că credinţa în Dumnezeu produce în om o diferenţă faţă de persoana care crede numai o ipoteză naturalistă. Câţiva ani mai târziu, în lucrarea sa clasică despre experienţa religioasă, James o oferit xioyezi pentru crezul său că religia produce o diferenţă.

Valoarea şi roadă religiei în viaţa omului. Religia nu trebuie judecată prin sursa sau rădăcina ei, ci prin rezultatele sau roadele ei. Atât caracteristicile lăuntrice ale „sfinţeniei" cât şi cele exterioare sunt superioare. Din punct de vedere lăuntric, omul religios dobândeşte (1) un sentiment de satisfacţie de a fi într-o viaţă mai vastă (Idealul)

O Norman Gelsler

METODOLOGIE «114

decât interesele egoiste ale acestei lumi, (2) un sentiment de continuitate pozitivă între sine şi Puterea Ideală, (3) un sentiment imens de libertate şi înălţare când eul nostru mărginit se mistuie, şi (4) o deplasare a centrului nostru emoţional spre dragoste şi armonie cu alţii. În exterior, religia se manifestă prin (1) ascetism, când predarea de sine devine jertfire de sine, (2) tărie a sufletului, prin extinderea la noi limite de răbdare şi bunătate, (3) puritate sau sensibilitate spirituală care rezultă din deplasarea centrului nostru emoţional, şi (4) caritate (dragoste) faţă de semenii noştri, produsă de aceeaşi deplasare a centrului emoţional.17 în rezumat, James a scris: „În general, deci, şi *în ansamblu*... modalitatea noastră de testare a religiei prin înţelepciunea practică şi prin metoda empirică, lasă religia într-o poziţie proeminentă în istorie". Căci, „din punct de vedere economic, grupul sfânt de calităţi este indispensabil pentru bunăstarea lumii. Marii sfinţi sunt succese imediate; cei mai mici sunt cel puţin crainici şi

vestitori, şi ei pot fi de asemenea germenii unei ordini mai bune în lume. Aşadar, să fim sfinţi, dacă putem…" 18

Testul pragmatic pentru adevăr. Pragmatismul lui James este subînţeles în *Varietes of Religious Experience* (Diferite experienţe religioase) (1902) în care a spus că „supra-crezurile" nu pot fi dovedite ştiinţific, dar că temeiurile pragmatice şi experienţiale ale crezului religios sunt atât de plauzibile încât „logica ştiinţifică nu va găsi niciun pretext plauzibil pentru negarea impulsului tău de a le accepta ca adevărate". Această „concepţie totalmente pragmatică despre religie", spune James, „a fost privită superficial de oamenii de rând" dar „eu cred că modalitatea pragmatică de abordare a religiei este calea cea mai profundă".19

Câţiva ani mai târziu James şi-a explicat metoda sa pragmatică foarte clar în lucrarea sa despre *Pragmatism* (1907). „Ideile adevărate", a scris el, „sunt cele pe care le putem asimila, valida, corobora şi verifica. Ideile false sunt cele pe care nu le putem „asimila, valida, corobora şi verifica". Ideile nu sunt adevărate sau false în mod intrinsec. Dimpotrivă, „adevărul este ceva ce se petrece cu o idee". Ideile sunt făcute adevărate de către evenimente. La nivelul înţelepciunii generale a oamenilor, adevărul este „un fir călăuzitor care merită urmat". Dacă împrumutăm un termen din finanţe, „adevărul trăieşte pe baza unui sistem de credit". Ideile trec pe lângă noi până când cineva vrea să „profite" de pe urma lor. Adevărul, deci, este „valoarea în numerar (efectivă) " a unei idei. „Noi negociem pe baza adevărurilor noastre, dar crezurile verificate în mod concret de către *cineva* sunt pilonii întregii suprastructuri". Verificarea, deci, poate fi directă sau indirectă, dar în cele din urmă „toate procesele adevărate trebuie să conducă *undeva* la aspectul de verificare directă prin ex-PREGMATISMUL «115

perienţe care au sens, experienţe pe care le-a copiat ideile *cuiva*". Pe scurt, adevărul „este doar soluţia practică adecvată în felul nostru de gândire, la fel cum *corect* este soluţia practică adecvată în felul nostru de purtare".20 Pentru pragmatism „singurul test al adevărului probabil este ceea ce este optim în călăuzirea noastră, ceea ce se potriveşte cel mai bine cu fiecare aspect al vieţii… Dacă ideile

teologice ar trebui să fie supuse acestui test, dacă noţiunea de Dumnezeu, în particular, s-ar dovedi capabilă să treacă testul, cum ar fi posibil ca pragmatismul să nege existenţa lui Dumnezeu?"21

Metoda pragmatică l-a condus pe James la un univers pluralist şi nu la unul monist, un univers meliorist şi nu unul optimist de salvare inevitabilă sau de resemnare pesimistă în privinţa condamnării finale. Dar teismul tradiţional este exclus de „teismul pragmatic sau melioric" care concepe un Dumnezeu suprauman dar mărginit. În ultimă analiză, însă, „pragmatismul trebuie să amâne răspunsul dogmatic, deoarece încă nu cunoaştem cu certitudine care tip de religie va fi mai adecvată în perspectivă".

Elemente pragmatice la apologeţi evanghelici

Elementele pragmatice au fost prezente în apologeticile clasice încă de la început. Afirmaţia lui Iisus: „După roadele lor îi veţi cunoaşte", a fost considerată de mult ca un test pragmatic pentru adevărul unei învăţături religioase. Chiar şi Toma d'Aquino a vorbit despre a crede „ce spune altcineva deoarece ni se pare potrivit sau folositor să facem aşa. Prin urmare, avem tendinţa să credem ce spune Dumnezeu deoarece ni se promite viaţă veşnică drept răsplată dacă credem".23 între creştini, la nivelul popular, este răspândită larg ideea că „dovada că prăjitura este bună constă în faptul că o mănânci".

Puţini creştini contemporani, însă, au oferit un suport filosofic atât de bine conceput pentru acest gen de test pragmatic pentru adevăr ca şi Francis Schaeffer. În capitolul intitulat „How Do We Know It îs True?" (De unde ştim că este adevărat?) Schaeffer descrie în felul următor testul său pentru adevăr: „ (în primul rând), teoria trebuie să fie necontradictorie şi trebuie să dea un răspuns fenomenului în discuţie" şi, în al doilea rând, „noi trebuie să putem trăi în armonie cu teoria noastră". Schaeffer admite că o concepţie necreştină despre lume şi viaţă cum este materialismul satisface primul criteriu „dar nu-i satisface pe al doilea, deoarece omul nu poate trăi ca şi cum ar fi o maşină". Cu concepţia creştină despre univers, însă, „se poate trăi, atât în viaţă cât şi în cercetările savante". Şi, „în concluzie ar trebui adăugat că un creştin, după ce devine creştin, are ani întregi de dovezi experimentale pe care să le adauge la motivele de mai sus..." Astfel

elementul crucial pentru falsitatea concepţiilor necreştine este faptul

METODOLOGIE «116

că nu pot fi transpuse în viaţă, în timp ce adevărul creştinismului este confirmat prin faptul că poate fi aplicat în viaţă şi că este verificat în experienţă.24

Schaeffer îşi ilustrează ideea prin ceea ce am putea considera un argument teleologic experienţial. El arată că nimeni nu poate transpune în viaţă filosofia întâmplării propovăduită de materialismul pur. Jackson Pollock, care a stropit vopseaua la întâmplare pe pânză, după ce şi-a epuizat metoda, s-a sinucis. Pe de altă parte, compozitorul american John Cage, care dădea cu banul ca să determine notele, şi-a ales ca hobby culesul de ciuperci. El a mărturisit: „Mi-am dat seama că dacă aş fi abordat ciupercile în spiritul operaţiilor mele întâmplătoare, aş fi murit curând. De aceea am decis că nu le voi aborda în felul acesta!" Pollock este mort pentru că a încercat în zadar să transpună în viaţa filosofia întâmplării. Cage a supravieţuit deoarece a fost neconsecvent în concepţia sa despre univers ca fiind guvernat de întâmplare. Amândoi au dovedit că disteleologia nu poate fi transpusă în viaţă. Prin urmare, dacă vrea să fie consecvent în viaţă, omul trebuie să creadă că acest univers este conceput cu un scop şi că este un univers personal (adică, un univers teist). Desigur, Schaeffer elaborează mult mai mult şi mai sofisticat poziţia sa, dar este de netăgăduit că întâlnim un element pragmatic. Numai concepţia creştină despre lume şi viaţă este consecventă şi numai aceasta poate fi transpusă în viaţă, în timp ce toate concepţiile necreştine, în ultimă analiză, nu not fi transpuse în viaţă. Experienţa confirmă adevărul concepţiei.

Câteva caracteristici comune ale testului pragmatic pentru adevăr

Gânditorii pragmatici, la fel ca şi raţionaliştii sau empiriştii, se deosebesc în rezultatele testului lor pentru adevăr. Unii sunt teişti, în timp ce alţii nu sunt. Dar oricare ar fi diferenţa dintre concluziile lor, există un acord central cu privire la natura testului pragmatic propriu-zis. Aceste teze comune sunt rezumate pe scurt în continuare.

1. Un loc primordial îl ocupă crezul că terenul de încercare al

unei teorii despre adevăr este experienţa umană. Poate fi transpusă în viaţă poziţia respectivă? Este ea viabilă în vieţile oamenilor pentru care este propusă? Care este valoarea ei pentru experienţa umană? între pragmatici există diferenţe în ce priveşte sursa şi natura *teoriei* despre adevăr – unii obţin sensul ei din experienţă iar alţii din revelaţia divină – dar testul este acelaşi, şi anume: Care sunt roadele acestei teorii în vieţile oamenilor? Prin urmare, ca test pentru adevăr, pragmatismul este în mod hotărât experienţial.

2. Pragmatismul, aşa cum a fost propus de William James, este caracterizat prin alte elemente cum este *viitorul*. C.u alte cuvinte, nu

experienţa individuală prezentă este cea care decide adevărul unei ipoteze, ci experienţa generală, continuă, de lungă durată. Pe termen lung, experienţele noastre vor determina adevărul unei ipoteze religioase. Adevărul s-ar putea să fie confirmat în mod tentativ în prezent, dar este supus revizuirii şi contrazicerii de către experienţele noastre din viitorul îndepărtat. Punctul următor decurge din această idee.

3. Pragmatismul respinge orice rezultate absolute ale testului său.

Toate concluziile cu privire la adevăr sunt mai puţin decât absolute şi definitive. Cunoaşterea este întotdeauna progresivă, este un proces.

Unele concepţii pot fi confirmate în mai mare măsură decât altele, dar nici unele nu sunt stabilite de fapt în mod universal şi final.

Sunt multe alte lucruri care caracterizează pragmatismul filosofic, cum este dezgustul faţă de adevărul esenţial sau negarea lui, caracterul progresiv şi instrumental; dar aspectele expuse mai sus constituie esenţa testului pragmatic pentru adevăr, şi aici ne ocupăm numai de acest test.

O evaluare a testului pragmatic pentru adevăr

Nu încape îndoială că există o urmă de pragmatism în toţi oamenii. Atât necesitatea rezultatelor cât şi apelul rezultatelor pentru operaţiunile umane conferă mai multă atracţie teoriei pragmatice. De aici rezultă câteva trăsături pozitive ale gândirii pragmatice.

Contribuții pozitive ale pragmatismului

Contribuțiile pragmatismului sunt într-un contrast binevenit cu cele ale raționalismului. Pragmatismul ne coboară din turnul de fildeș al posibilităților abstracte la realitățile concrete ale vieții. În această privință putem observa câteva contribuții importante la problema adevărului.

1. Pragmatismul oferă echilibru în reacția împotriva abordării pur formale și raționaliste. Pragmatismul pune accentul pe practică și nu pe aspectele pur teoretice. Pragmatismul nu se mulțumește cu observarea cauzelor ci se preocupă de producerea unor efecte în viață. Nu judecă ideea doar pe baza sursei ei ci ia în considerare și roadele ei. Pragmatismul afirmă pe bună dreptate că contemplarea nu este suficientă întotdeauna uneori este necesară acțiune. Pragmatismul arată că adevărul nu rezidă numai în abstract ci că are dimensiuni și aplicații concrete.

2. Adevărul, cel puțin adevărul religios, este confirmat în mod final în experiența personală. Orice teorie care se oferă ca o concepție despre lume și viață trebuie să fie aplicabilă la viață. Experiența umană este terenul de încercare unde cele mai frumoase teorii au fost ruinate de bande brutale de fapte. Dacă o concepție nu poate fi

METODOLOGIE transpusă în viață, cum ar putea fi considerată o perspectivă corectă despre viață? Este cert că adevărul religios, cu puterea lui de transformare a vieții, trebuie să fie aplicabil în viață, căci în caz contrar este descalificat ca și aspirant la adevăr.

Gânditorii pragmatici ne ajută de asemenea să înțelegem caracterul tentativ sau probabil al naturii unei bune părți a cunoștințelor noastre. Poate că niciun adevăr despre realitate nu poate fi cunoscut cu inevitabilitate rațională. Este cert că anumite adevăruri despre lumea experiențelor noastre sunt susținute pe temeiuri care nu sunt nicidecum absolute. Omul mărginit trebuie să fie mulțumit cu limitele mărginirii sale. Chiar dacă există adevăruri absolute, el nu le poate înțelege în mod absolut. Și chiar dacă există o Ființă Infinită, oamenii mărginiți au o înțelegere mult mai puțin decât infinită a acestei Ființe. Gânditorii pragmatici au un rol corector pentru dogmatici și le amintesc creștinilor că „acum vedem în chip întunecos”

(1 Cor. 13: 12).

4. În fine, pragmaticii, la fel ca și existențialiștii, ne aduc aminte de rolul personalului și voliționalului în cunoașterea adevărului. Procesul de înțelegere a adevărului și de aplicare a lui în viața cuiva este mai mult decât un proces rațional. Trebuie să existe voința de a crede. Calul poate fi dus la apă dar nu poate fi forțat să bea – cel puțin nu prin argumente pur raționale. Chiar dacă am puteam dovedi rațional existența lui Dumnezeu, de aici nu rezultă că omul trebuie să creadă în Dumnezeu. Un tânăr poate ști că există multe tinere atrăgătoare care ar putea deveni soții minunate, dar în același timp se poate ca el să nu aibă dorința să se căsătorească cu niciuna dintre ele. Credința este esențială pentru experiența religioasă. Fără o dedicare supremă pentru Suprem, ca să folosim expresia lui Tillich, nu poate exista satisfacție religioasă supremă.

Câteva aspecte negative ale teoriei pragmatice despre adevăr în ciuda multor trăsături lăudabile ale pragmatismului, el este complet insuficient ca *test* pentru adevărul unei concepții despre lume și viață. Când pragmatismul este cântărit în cumpăna metodologică este găsit prea ușor. Mulți oameni au criticat pragmatismul din diferite perspective. În continuare vom rezuma numai acele observații care se aplică pragmatismului ca și test pentru adevăr.

1. În primul rând, rezultatele sau consecințele unei *acțiuni* nu stabilesc ce este adevărat ci doar ce s-a întâmplat să fie adecvat. Dar succesul nu este adevăr și eșecul nu este neapărat falsitate. Chiar și atunci când sunt atinse rezultatele dorite, putem totuși să ne întrebăm cu privire la concepție sau acțiune: „Ce este adevărat?" Problema adevărului nu este rezolvată ci rămâne deschisă și după ce am obținut

niște rezultate. Pragmatismul arată numai ce operează în mod adecvat (și ne-am aștepta ca adevărul să opereze în mod adecvat), dar nu dovedește că ceea ce operează în mod adecvat este și adevărat.

2. În al doilea rând, adevărul s-ar putea să nu aibă nicio legătură cu rezultatele. Rezultatele se poate să fi fost accidentale și în cazul acesta nu au nicio relație cu adevărul, după cum descoperirea întâmplătoare a unui milion de dolari nu dovedește că eu sunt

proprietarul de drept al acelor bani. Și chiar dacă rezultatele nu sunt accidentale ci decurg în mod regulat dintr-un anumit crez și dintr-o anumită acțiune, aceasta nu dovedește că acel crez este adevărat. Intrarea nepermisă prin forțarea unui lacăt poate funcționa cu regularitate, dar aceasta nu demonstrează că a fost modalitatea corectă de a intra sau că intrarea a fost rezultatul corect. Și totuși ai intrat. Ba mai mult, se poate ca uneori adevărul să nu producă rezultatele dorite (de ex., cinstea în declararea venitului impozabil se poate să fie „dureroasă" din punct de vedere economic). Uneori rezultatele dorite se poate să nu fie corecte (de ex., câștigul economic dorit prin exploatarea săracilor). Nici ceea ce este dorit și nici ceea ce este de dorit nu este neapărat adevărat.

3. În al treilea rând, adevărul este mai mult decât ceea ce este convenabil. Josiah Royce a spus cândva că nu crede că James ar fi mulțumit să fie dus la tribunal și pus să jure că va spune „ce este convenabil, tot ce este convenabil și nimic altceva decât ce este con

— T7

venabil, așa să-l ajute experiența viitoare". Parafrazare ironică a formulei de jurământ folosită în tribunalele americane: „Jur să spun adevărul, tot adevărul, nimic altceva decât adevărul. Așa să-mi ajute Dumnezeu". – n.tr.) Esența acestei critici stă în faptul că noi înțelegem prin adevăr mai mult decât ceva ce funcționează (sau, ceva ce este funcțional), ce*i* ce operează în mod adecvai Sensul adevărului nu poate fi limitai [t, ce este funcțional și praciic. Dacă ar fi așa, ar trebui să determinăm dacă *le* referă la ceva ce are sens pentru individ sau pentru societate. În primul caz. am ajunge la solipsism, adică, adevărul ar fi raportat în sotaiitate la individ, la ce este convenabil pentru el în moment dl acela Dacă adevărul este ceea ce este important și ce are sens pe ni ru majoritatea oamenilor, în perspectivă, atunci se ridică alte probleme pe care le abordăm în continuare.

4. În al patrulea rând, James recunoaște că ne este imposibil să cunoaștem consecințele din viitorul îndepărtat. Ba mai mult, el recunoaște că panteismul se pare că a fost adecvat pentru mulțimi imense de oameni timp de mai multe secole. Dacă ar trăi și astăzi, James ar vedea că un număr crescând de oameni din Apus adoptă

concepţii panteiste. Oare confirmă aceasta adevărul concepţiei panteiste sau doar faptul că mai mulţi oameni o încearcă şi descoperă că este

convenabil pentru ei? După cum fluctuează moda, se poate ca în viitor să se producă o schimbare de direcţie. Ce vom spune atunci? Cum putem şti acum care este concepţia corectă? Trebuie oare să ne bazăm numai pe voinţa de a crede? Pe temeiuri pur pragmatice se pare că nu există nicio altă alternativă pentru o persoană finită care nu poate ghici viitorul îndepărtat.

5. În al cincilea rând, este insuficient să avem doar o bază emoţională şi voliţională pentru deciderea adevărului. Pragmatismul este supus aceloraşi critici aduse fideismului (vezi Capitolul 3). Credinţa este desigur necesară pentru a crede *în* Dumnezeu; dar mai înainte ca să putem crede în El, trebuie să avem oarecare dovezi sau motive ca să credem *că* există un Dumnezeu. Dacă pragmaticul nu poate decide pe temeiuri intelectuale problema majoră a religiei – existenţa lui Dumnezeu – atunci el trebuie să se bazeze numai pe temeiuri pur emoţionale. În cazul acesta nu există niciun test obiectiv sau public pentru adevăr. Un test pur personal şi privat pentru adevăr nu poate satisface nici măcar standardele minimale pentru criteriul adevărului, deoarece nu este un test accesibil altora şi nici nu poate exclude alte concepţii. Pe scurt, în privinţa aceasta pragmatismul se reduce la fideism.

6. În al şaselea rând, este posibil ca unele concepţii opuse despre lume şi viaţă să funcţioneze la fel de bine dacă sunt examinate numai pe temeiuri pur pragmatice. James a recunoscut că panteismul a funcţionat pentru milioane de oameni timp de sute de ani. Dacă ceea ce doresc unii panteişti este încetarea oricăror dorinţe, atunci intrarea în Nirvāṇa (adică, anihilarea oricăror dorinţe) nu numai că va fi bună, ci va fi mult mai bună decât raiul aşa cum este conceput acesta de creştini (adică, o împlinire continuă şi eternă a tuturor dorinţelor). Raiul ar fi o perpetuă frustrare pentru cineva care vrea să nu mai simtă dorinţe şi împlinire. Tot aşa, Nirvāṇa nu ar fi o împlinire a dorinţei creştine, ci o încetare a însăşi capacităţii de a dori. Aşadar, pe temeiuri

pur pragmatice ar trebui să spunem că Nirvāṇa se potrivește cel mai bine pentru panteiști, iar raiul, pentru creștini. Dar avem de-a face cu două concepții opuse despre lume și viață; nu se poate ca amândouă să fie adevărate în același timp și în același sens.2 Prin urmare, singura alternativă pentru soluționarea acestor afirmații contradictorii despre adevăr este să afirmăm că una dintre concepții (sau amândouă) au un scop *greșit*. Dar, pe baze pur pragmatice, nu se poate face o asemenea afirmație întrucât adevărul și corectitudinea sunt cunoscute numai prin realizarea consecințelor dorite. Am văzut deja că aceste consecințe sunt cât se poate de bune pentru fiecare concepție, potrivit cu scopurile ei, dar nu și potrivit cu scopurile

celeilalte concepții. Testul pragmatic pentru adevăr nu ne poate salva din relativismul total în această privință.

Sumar și concluzii

9

Există o diferență între *teoria* pragmatică pentru adevăr și un *test* pragmatic pentru adevăr. Apologeții creștini resping teoria *pragmatică*, dar folosesc deseori testul *pragmatic* ca parte a testului lor pentru adevărul creștinismului. Sunt o serie de idei importante expuse de pragmatici și care nu sunt străine creștinismului biblic. Adevărul trebuie să funcționeze și să acționeze în viața omului; credința în Dumnezeu este esențială; după roadele lor îi veți cunoaște; și așa mai departe. Toate acestea sunt bune. Desigur, orice adevăr trebuie să funcționeze, dar nu tot ce funcționează este neapărat adevărat. Totuși, este greșit și fatal din punct de vedere apologetic să încercăm să folosim pragmatismul ca test complet pentru adevăr sau ca test pentru o concepție completă despre lume și viață, deoarece pragmatismul se reduce la fideism sau la experiențialism – și acestea sunt inadecvate pentru stabilirea adevărului creștinismului în comparație cu alte concepții despre lume și viață. Multe păreri diferite sunt folositoare pentru diverși oameni. Dar de multe ori rezultatele nu au nicio legătură cu adevărul. În plus, cine poate ști care vor fi rezultatele sau consecințele viitoare ale unui anumit crez? Cum poate crede un om *în* Dumnezeu pe o bază pur emoțională, dacă nu are nicio

dovadă care să sprijine crezul *că* există un Dumnezeu? Apologetul creştin crede că adevărul funcţionează adecvat în prezent şi în viitor, dar nu susţine că ceea ce funcţionează este adevărat, deoarece multe lucruri false şi rele au funcţionat adecvat pentru mulţi oameni timp de mulţi ani. Nicio fiinţă finită nu poate vedea viitorul îndepărtat. Prin urmare, pragmatismul falimentează ca şi test suficient pentru adevăr în prezent.

LECTURI RECOMANDATE PENTRU CAPITOLUL 6

Expunerea pragmatismului

Dewey, John. *Reconstruction in Philosophy*. James, William. *Pragmatism*. James, William. *The Meaning of Truth*. James, William. *The Will to Believe*.

Peirce, Charles Sanders: Charles Sanders Peirce: *The ess*enţial *Writings*.

METODOLOGIE 122

Evaluarea pragmatismului

Ayer, A.J. *The Origins of Pragmatism*.

Blanchard, Brand. *the nature of Thought*, cartea a II-a, cap. 10. Driscoll, John. *Pragmatism and the Problem of the idea*. Hackett, Stuart. *The Resurrection of Theism*, *partea I*, *cap*. *4*.

Note

1. Immanuel Kant. *Critique of Pure Reason*, *A* 824, B 852.
2. C.S. Peirce, „The Fixationof Belief" V, din Charles Sanders Peirce: *The essenlial*

Writings, ed. Edward C. Moore, p. 133.

3. Peirce, V.
4. Peirce, „How to Make our Ideas Clear" II, col. şi ed. Moore.
5. Peirce, „What Pragmatism îs", col. şi ed. Moore.
6. C.S. Peirce, „A Neglected Argument for the Reality of God", Hibbert Journal, 1908.
7. „Concept of God", în *Philosophical Writings of Peirce* (Scrieri filosofice ale lui

Peirce), cap. 28, ed. Justus Buchler (New York: Dover Publications, Inc., 1955).

8. Buchler.

9. William James, Varieties of Religious Experiences, Prelegeri 4 – 8.

10. *James*, *Prelegeri* 9 – 10.

11. James, *Prelegerea* 20.

12. James, *Prelegerea* 20.

13. Vezi „The Will to Believe" în *Essays în Pragmatism*, ed. Alburey Castell (New York: Hafner Publishing Co., 1968), p. 88 – 89.

14. Castell, p. 90 – 98.

15. Castell, p. 101 – 6.

16. Castell, p. 105 – 8.

17. James, *Prelegeri* 11 – 15.

18. James, p. 280.

19. James, p. 385, 390, 391.

20. Vezi William James, *Pragmatism and Other Essays* (New York: Washington Square Press, Inc., 1963), p. 89, 90, 95, 96.

21. James, *Pragmatism*, „What Pragmatism Means", p. 38.

22. *James*, *Pragmatism*, „Pragmatism and Religion", p. 129, 125, 131, 132.

23. Toma d'Aquino, *Summa Theologica* (XIV, i, replică.

24. Francis Schaeffer, *The God Who îs There*, p. 109 – 111. Desigur, Schaeffer are mai mult decât un test pragmatic pentru adevăr. În unele locuri el are ceva ce pare să fie un argument transcendent sau unul bazat pe incontestabilitate (vezi *He îs There and He îs Not Silent*, Cap. 1).

25. Thomas Morris, *Francis Schaeffers Apologetics*: *A* Critique, p. 73 – 74.25. Schaeffer, p. 73 – 74.

27. Citat de Joseph L. Blau în „Introducere" la *Pragmatism and Other Essays*, p. XIV.

28. Încercarea mai recentă a lui Alan Watts de a construi o paralelă pe două nivele între panteism şi creştinism nu este viabilă. Vezi Watts, *The Supreme Identity* (New York: Vintage Books –, 1972), p. 12, 13, 45, 52, 53. Aşa cum a observat Watts mai târziu, ambele sisteme trebuie să revendice adevărul; dar întrucât sunt concepţii opuse, nu pot fi amândouă adevărate *Beyond Theology*, p. VI, VII).

Capitolul
7
Combinaţionalismul

Eşecul testelor tradiţionale pentru adevărul unei concepţii despre lume şi viaţă cum sunt experienţialismul, raţionalismul, evidenţialismul şi pragmatismul ne face să ne îndreptăm speranţa găsirii unei metodologii adecvate în abordarea combinaţionalistă. Există multe abordări care se deosebesc între ele printr-o serie de factori incluşi în test. Totuşi, fiecare concepţie încorporează un model sau un cadru postulat prin care poate fi înţeleasă întreaga experienţă. Modalitatea de testare a modelului include adesea consecventa, coerenta, caracterul adecvat din punct de vedere faptic şi/sau relevanţa existenţială. O examinare a câtorva exemple importante va arăta modul în care combinaţionaliştii folosesc testele lor.

Expunerea câtorva presupuneri metodologice majore

Combinaţionaliştii provin din diferite medii epistemologice. Deşi nu există nicio legătură logică necesară între testele lor pentru adevăr şi presupusele surse ale adevărului, există totuşi uneori o întrepătrundere a lor. De exemplu, cadrul empiric în care s-a format ca gânditor Ian Ramsey se vede în accentul pe care-l pune pe potrivirea empirică drept test pentru adevăr. Lucrul important, însă, este faptul că oricare ar fi sursa epistemologică a adevărului, fiecare combinaţionalist consideră că este necesară o combinaţie de teste pentru adevăr dacă vrem să stabilim adevărul unei concepţii despre lume şi viaţă.

Testul modelelor relgioase: Ian Ramsey şi Frederick Ferre

Aşa cum am observat în analiza evidenţialismului (vezi Capitolul 5), experienţele sau faptele însele nu se interpretează singure; pentru stabilirea sensului este necesar un cadru de interpretare. Faptele propriu-zise nu poartă nicio semnificaţie. Numai când sunt plasate într-un cadru sau într-un model de interpretare, numai atunci comunică mai mult decât conţinutul lor faptic. C.H. Dodd a recunoscut că

Istoria, de exemplu, este fapte plus semnificaţie. Pentru el mitul creştin sau modelul creştin a furnizat cadrul care conferă semnificaţie istoriei.

Ian Ramsey: *Modelele de dezvăluire calificată*. Ramsey abordează problema dintr-o perspectivă empirică şi nu dintr-una istorică. Mai întâi, el caută să clarifice ce este o experienţă religioasă. Este o situaţie de discernământ şi angajare. O situaţie de discernământ este o experienţă empirică obişnuită care dintr-odată „prinde viaţă" când „se sparge gheaţa" sau când „răsare lumina". De exemplu, „privirile se întâlnesc" atunci când un judecător recunoaşte în persoana pe care o condamnă pe femeia pe care a iubit-o cândva! O situaţie de angajare este o situaţie care cere un răspuns, un răspuns total. Este ca şi „datoria de dragul datoriei" a lui Kant sau ca şi lozinca patriotului: „Patria mea, fie că are dreptate, fie că greşeşte". Există angajări parţiale faţă de univers (cum este matematica), şi există angajări totale faţă de o parte a universului (cum este un hobby). Dar o angajare religioasă este o angajare totală faţă de întregul univers.1 Paul Tillich a spus că este o angajare supremă faţă de Suprem. Prin urmare, experienţa religioasă este o experienţă empirică de dezvăluire în care „conţinutul" („mai multul" sau „dincolo") dezvăluit cere o angajare completă. Este o situaţie de dezvăluire şi angajare.2

Pot fi folosite diferite modele şi diferite descrieri pentru a evoca dezvăluirea religioasă. Prin „model" Ramsey înţelege un model de dezvăluire, nu un model plastic, deoarece modelele religioase nu îl descriu pe Dumnezeu ci doar evocă înţelegere religioasă. De exemplu: „Când vorbim despre Dumnezeu ca dragoste supremă noi nu facem o afirmaţie încadrată în psihologia descriptivă..." Dimpotrivă, noi nu facem decât să descriem modelul de dragoste prin calificativul „suprem" aşa încât să evoce o înţelegere religioasă şi o angajare religioasă. Prin folosirea modelelor şi calificativelor noi putem construi o „familie de asemănări". Din întâlnirile tangenţiale ale acestei mulţimi de modele religioase putem elabora un macromodel religios, adică, conceptul de „Dumnezeu". Aşadar, cuvântul *Dumnezeu ser*veşte ca termen integrator pentru experienţa religioasă în acelaşi fel în care cuvântul eu *ser*veşte ca integrator pentru tot ce ţine de conştiinţa de

sine.3 Nu este necesar ca toate conceptele despre Dumnezeu sau toate macrometaforele să fie identice. De fapt, modelele pot fi descrise printr-o listă nesfârşită de calificative, furnizând o nouă înţelegere şi evocând noi răspunsuri. Dar modelele ne ajută să tratăm în mod credibil problemele teologice.

În afară de aceasta, caracterul adecvat al modelului de Dumnezeu al cuiva poate fi testat prin ceea ce Ramsey numeşte „potrivirea empirică". Cu alte cuvinte, (1) „în toate cazurile modelele trebuie să

fie în armonie cu fenomenele; modelele trebuie să se nască într-un moment de înţelegere a dezvăluirii", şi (2) „un model teologic nu stă în picioare şi nu cade în funcţie de posibilitatea verificării deducţiilor. Dimpotrivă, este judecat prin stabilitatea lor în domeniul cel mai larg de fenomene, prin capacitatea lui de a încorpora în mod consecvent cele mai variate fenomene". Acest model despre Dumnezeu „funcţionează mai mult ca şi potrivirea unei cizme sau a unui pantof decât ca un vot de *da* sau *nu*". Pe scurt, adevărul limbajului religios este ancorat în mod empiric şi este testat prin experienţă. „Trebuie să fie ceva cu privire la univers şi experienţa omului în acest univers care, de exemplu, se potriveşte cu purtarea unui tată iubitor..."4 Cu alte cuvinte, deşi nu există o verificare strictă a adevărului religios, există o confirmare experienţială. Cu cât este mai-larg domeniul de experienţe care pot fi încorporate în mod armonios în modelul despre Dumnezeu, cu atât este mai bun modelul. Fiecare dezvăluire suplimentară care este încorporată în mod consevent face ca modelul să se potrivească mai bine, la fel cum un poligon se potriveşte într-un cerc cu atât mai bine cu cât are mai multe laturi. În concluzie, adevărul modelului teistic creştin este judecat prin potr*ivirea empirică pen*tru întreaga gamă de experienţe umane.

Frederick Ferre: *Modele metafizice*. Spre deosebire de mulţi analişti contemporani ai limbajului religios, Ferr6 susţine că limbajul religios nu poate fi pur noncognitiv. El crede că există modele care pot furniza atât cognivitate cât şi adevăr pentru limbajul religios. El defineşte modelul drept „ceea ce furnizează vivacitate epistemologică

sau caracter nemijlocit unei teorii, oferind ca interpretare... ceva ce se potrivește cu forma logică a teoriei și este bine cunoscut..." Modelele trebuie să fie judecate potrivit cu tipul, anvergura și statutul lor. Tipul este gradul de corectitudine, adică, abilitatea teoriei de a fi „construită" din „imagini". Anvergura este gradul de inclusivitate a modelului, cu alte cuvinte, ce parte din realitate afirmă că reprezintă. Statutul unui model arată câtă importanţă i se atribuie, dacă este considerat dispensabil sau indispensabil.5

Modelele religioase sunt caracterizate prin patru factori: (1) Spre deosebire de modelele ştiinţifice, modelele religioase nu realizează separarea între realitate şi observator. (2) Modelele ştiinţifice sunt doar mai mult sau mai puţin folositoare, în timp ce modelele religioase nu pot fi separate de problema adevărului. (3) Modelele religioase se bazează pe un set diferit de fapte decât modelele ştiinţifice. În teism faptele sunt compuse din caracteristici cum sunt personalitatea, voinţa, scopul şi dragostea. În creştinism faptele se centrează în jurul „dragostei personale, creatoare şi jertfitoare de sine a lui Iisus Cristos..." (4) în teologie, teoriile (care leagă modelele cu alte dome-COMBINAŢIONALISMUL 127

nii cognitive) se schimbă uneori, dar modelele de nivel înalt nu sunt supuse prea mult schimbării.

Modelul religios de nivel înalt poate servi ca model metafizic, adică, poate reprezenta „caracterul ultim" al universului. Modelul teist este bazat pe imagini luate din Scriptură. Creştinii justifică atribuirea caracterului de adevăr modelului teist prin elaborarea unui sistem atotcuprinzător în jurul acestui model şi prin încorporarea datelor din toate celelalte domenii de cunoaştere în sinteza lui.

Strict vorbind, nu putem testa adevărul unui model teist în sine ci numai adevărul (corectitudinea) sintezei care rezultă din aplicarea modelului teist la întregul domeniu al experienţei umane. Există de fapt trei nivele în prezentarea globală a lucrurilor: (1) modelul sau simbolul metafizic proverbial luat din imaginile din Scriptură, (2) setul de afirmaţii care încearcă să exprime acest simbol într-o n mod cognitiv, şi (3) întreaga gamă de funcţii cognitive şi noncognitive care alcătuiesc planul limbajului religios. Întrucât al treilea nivel nu poate fi

evaluat direct, iar primul este precognitiv, numai al doilea nivel poate fi testat în ce privește adevărul (corectitudinea). Aceste afirmații din cadrul nivelului al doilea fac două lucruri: ele explică modelul primar și conferă o structură ansamblului celui de-al treilea nivel.7

Ferr6 oferă cinci teste pentru adevărul (corectitudinea) modelului teist: (1) *consecvența* sau lipsa contradicțiilor între afirmațiile cheie, (2) *coerența* sau continuitatea (consecvența) exterioară care se extinde în mod unitar la toate domeniile cunoașterii, (3) *aplicabilitatea* sau posibilitatea de raportare la experiența individului, (*A*) *potrivirea* sau aplicabilitatea la toate domeniile simțului și percepției, (5) *eficacitatea* sau posibilitatea de folosire ca instrument de abordare a tuturor aspectelor experienței umane.8 în altă parte Ferre rezumă aceste teste în trei grupe: consecvență, coerență și adecvare. Pe scurt, o sinteză metafizică este valabilă numai dacă este în stare „să pună toate experiențele într-un model care este *complet*, care *este pătrunzător* și care este *adecvat*".*9*

Aplicarea acestor teste la modelul teist are următoarele rezultate pentru Ferr6: 10 (1) Creștinismul a fost *eficace* în trecut, dar există îndoieli cu privire la eficacitatea lui în viitor. (2) Există puține îndoieli cu privire la *aplicabilitatea* dragostei și reverenței, dar acestea sunt doar teste minimale. (3) Creștinismul satisface destul de bine testul complex al *adecvării*. (4) Nu au fost demonstrate în creștinism contradicții clare, dar nici soluțiile propuse la problemele mai mărunte nu au primit *acceptare* universală. (5) Există o surprinzătoare coerență internă în creștinism, dar *continuitatea* (consecvența) exterioară cu alte domenii ale cunoașterii nu este la fel de clară. Este

aproape cert că Scriptura conține unele afirmații empirice care sunt false, spune Ferr6, cum este afirmația că soarele s-a oprit la cererea lui Iosua. Așadar, concluziile pe care le tragem trebuie să fie doar tentative; dar întrucât angajarea este o parte integrantă a felului de viață a oricărui om, trebuie să facem un salt al credinței pe baza a ceea ce pare să fie cel mai adecvat sistem religios care ia naștere din modelele noastre religioase.

Edward J. Carnell: Testul pentru un model scriptural

propoziţional

Unul dintre cei mai creativi combinaţionalişti dintre apologeţii evanghelici a fost Edward Carnell. Crezând cu fermitate în autoritatea divină a Scripturii, Carnell a început cu modelul teist creştin al Dumnezeului triunije revelat în mod propoziţional în Sfintele Scripturi. Plecând de la acest punct de pornire propoziţional, el a trecut la testul pentru adevăr al sistemului creştin printr-o combinaţie de metode pe care el le-a numit la început „consecvenţă sistematică".

Respingerea altor teste pentru adevăr. Carnell examinează şi respinge celelalte teste pentru adevăr. (1) *Instinctele* „nu pot fi un test pentru adevăr deoarece ele nu pot face distincţie între ce este în mod legitim natural pentru specie şi ce este dobândit. Numai gândirea poate face această distincţie". (2) *Obiceiul* este un test inadecvat pentru adevăr deoarece „obiceiurile pot fi bune sau rele, corecte sau false. Prin urmare, validitatea obiceiurilor însele trebuie testată cu ceva ce este din afara lor". (3) De asemenea, *tradiţia*, care este un set de obiceiuri cu caracter normativ transmise de un grup din vremuri străvechi, este insuficientă. „Există atât de multe tradiţii care se contrazic în aspectele esenţiale încât numai într-o casă de nebuni ar putea fi justificate toate". (4) *Consensus gentium* sau acordul dintre oameni, nu poate fi un test pentru adevăr deoarece toţi oamenii au crezut mai demult că pământul este centrul universului. „O afirmaţie trebuie să fie adevărată pentru a fi demnă de crezare, dar din aceasta nu rezultă că orice lucru care este crezut de toţi oamenii este adevărat". (5) Nici *sentimentele* nu sunt un test suficient, deoarece „sentimentele sunt iresponsabile dacă nu sunt călăuzite de raţiune..." (6) Per*cepţia senzorială est*e respinsă de Carnell deoarece aceasta este, în cel mai bun caz, „o sursă pentru adevăr, nu o definiţie sau un test pentru adevăr. Simţurile noastre ne înşală adesea". (7) Nici intu*iţia nu p*oate fi un test pentru adevăr „întrucât intuiţia nu poate detecta intuiţiile false (şi sunt multe asemenea intuiţii) ..." (8) Coresponde*nţa dintre o* idee şi realitate nu poate fi un test pentru adevăr deoarece „dacă realitatea este extra-conceptuală, atunci cum putem compara ideea din gândirea noastră cu acea realitate? Cum poate fi adus un pian în minte pentru a vedea dacă ideea noastră este ca şi pianul?"

(9) Pragmatismul este de asemenea inadecvat, deoarece pe un temei pur pragmatic nu există nicio modalitate de a face distincţie între concepţiile opuse ale materialismului şi teismului cu privire la ce este suprem (materia sau spiritul). În afară de aceasta, pe baza teoriei sale pragmaticul nu are niciun drept să aştepte ca teoria lui să fie verificată printr-o experienţă viitoare, întrucât el nu are niciun temei ca să creadă în ordinea lumii. În concluzie, Carnell susţine că dovezile deductive sunt inadecvate deoarece „realitatea nu poate fi conectată numai prin logica formală… Adevărul logic nu poate fi transferat asupra adevărului material decât atunci când sunt luate în considerare faptele din viaţă". Dovezile inductive nu sunt valabile ca teste pentru adevăr deoarece „în cazul acesta nu ne putem ridica deasupra probabilităţii" întrucât „o premiză este demonstrată adevărată *num*ai atunci când ea este implicaţia necesară a unei premize evidente despre un caz în care premiza opusă ei este dovedită falsă.11

Consecvenţa sistematică este un test adecvat pentru adevăr. Întrucât tot ce găsim în istorie este probabilitate şi tot ce găsim în logică este validitate formală, nu putem avea adevărul complet decât atunci când unim cele două aspecte. „Adevărul este sensul corect elaborat al tuturor experienţelor. Coerenţa perfectă implică întotdeauna două elemente: legea noncontradicţiei care să dea validitate formală, şi faptele concrete ale istoriei care să-i dea validitate materială", deoarece „fără validitate formală nu avem caracterul universal şi necesar al adevărului, şi fără validitate materială nu avem relevanţă pentru lumea în care trăim". Consecvenţa sistematică concepută de Carnell implică două elemente: (1) în primul rând este „auto-consecvenţa orizontală", care impune ca „toate presupunerile majore ale poziţiei să fie legate între ele în aşa fel încât să satisfacă regulile logicii formale, dintre care cea mai importantă este legea contradicţiei". (2) în al doilea rând, trebuie să existe o „potrivire verticală a faptelor". Aceasta înseamnă că „coerenţa implică o interpretare a faptelor reale concrete ale istoriei umane – pietre, oase şi plante". Carnell priveşte „faptele" ca incluzând atât „experienţa exterioară", adică, istoria, cât şi „experienţa interioară", adică

experienţa raţională şi morală a omului.12 (3) într-o altă lucrare Carnell dezvoltă această ultimă idee şi formulează ceea ce el numeşte „a treia metodă de cunoaştere". Nu orice cunoaştere este dobândită prin contact direct sau prin deducţie. Există o cunoaştere care vine prin „acceptare de sine morală".1 El descrie aceasta ca fiind „corectitudine personală, cunoaştere prin acceptare de sine morală, şi responsabilitate morală". Întrucât Carnell recunoaşte că a derivat această ultimă idee de la Soren Kierkegaard, am putea spune că acesta este testul relevanţei existenţiale. În rezumat, deci, Carnell consideră că există trei teste pentru adevăr:

consecventa, coerenta şi relevanta existenţială. Sau, întrucât a doua categorie are două aspecte, unul intern şi altul extern, există de fapt patru teste pentru adevăr: consecvenţa logică, coerenţa personală internă, potrivirea empirică exterioară, şi relevanţa existenţială. Acum se poate observa o asemănare pronunţată între testele pentru adevăr formulate de Ferr6 şi Carnell. Totuşi, când Carnell aplică testele sale, concluziile lui sunt cu totul diferite de cele ale lui Ferr6. *Testarea creştinismului prin consevenţa sistematică*. Potrivit lui Carnell, consecvenţa sistematică luată „ca dovadă pentru orice concepţie despre lume şi viaţă care merită examinată, nu se poate ridica deasupra probabilităţii raţionale". Primul motiv pentru care creştinismul nu se poate ridica deasupra probabilităţii este faptul că „este întemeiat pe fapte istorice care, prin însăşi natura lor, nu pot fi demonstrate cu certitudine matematică". Al doilea motiv pentru care „creştinismul nu poate demonstra în mod formal adevărul său este bazarea creştinismului pe valori morale". „Valoarea este un punct de apreciere şi interes personal dincolo de care nu există niciun temei de apel". La fel „cum conduci un cal la apă, dar nu-l poţi face să bea, tot aşa poţi conduce pe un om la Cristos, dar nu-l poţi face să-şi pună încrederea în El". Totuşi, putem dobândi o siguranţă morală care „creşte din convingerea că o afirmaţie este coerentă, şi nu din faptul că ar putea fi demonstrată matematic". Prin siguranţă morală Carnell înţelege acea „tărie a dovezii pe care o simţim şi care ne determină să

fim convinşi de adevărul unui model dat, şi ne determină să acţionăm pe baza forţei lui".14

Plecând de la această interpretare a probabilităţii dovezii şi a certitudinii morale, Carnell trece la aplicarea testelor sale la creştinism. El începe cu o analiză sistematică a punctelor de pornire, deoarece „creştinul crede că punctul de pornire controlează atât metoda cât şi concluzia. Filosofia este ca şi o cale ferată fără macaze – o dată ce un om este angajat într-o direcţie, rezultatul este decis". Carnell consideră că există trei puncte de pornire posibile: (1) un punct de pornire *temporal* sau condiţionarea naturală pe care o primeşte omul din adolescenţă până la maturitate. El respinge acest punct de pornire deoarece „este comun tuturor oamenilor şi de aceea se anulează". (2) Un punct de pornire *logic* sau un absolut coordonator care dă fiinţă şi sens experienţei noastre este de asemenea respins, deoarece „orice absolut logic trebuie să fie testat" întrucât există diferenţe radicale între Apa lui Thales, Binele lui Platon şi Trinitatea creştină. (3) Un punct de pornire *sinoptic* este necesar deoarece este „răspunsul la întrebarea: „Cum dovedeşti un punct logic de pornire?". "1

COMBINAŢIONALISMUL «131

Carnell crede că sunt posibile trei puncte de pornire sinoptice: (1) Experienţa *internă inefabilă* (inefabil – ceva ce nu poate fi exprimat în cuvinte, n.tr.) sau ceea ce „aduce o asigurare directă în suflet cu privire la realitatea care este copleşitoare şi inefabilă, cum este experienţa mistică de a fi înghiţit în Dumnezeu". „Trebuie să trecem peste aceasta", spune Carnell, „pentru motivele enunţate anterior. Adevărul impune consecvenţă sistematică şi trebuie să fie exprimat în afirmaţii comunicabile. Lucrul acesta este imposibil în misticism". (2) Experienţa *exterioară efabilă* (exprimabilă) este de asemenea respinsă. Fie că este vorba de Aristotel sau de d'Aquino, acest punct de pornire trebuie respins „datorită incapacităţii sale de a furniza un adevăr imutabil. Adevărul, la fel ca şi apa, nu se poate ridica mai sus decât sursa lui". Fiind de acord cu empirismul sceptic al lui Hume, Carnell susţine că, în ciuda celor cinci încercări zadarnice ale lui d'Aquino de a dovedi existenţa lui Dumnezeu, „dacă adevărul trebuie să fie universal şi necesar, nu poate fi derivat dintr-o analiză a percepţiilor senzoriale,

deoarece din flux „din ce este trecător” poate rezulta numai flux „ceva trecător”. (3) Ne rămâne ca punct de pornire experienţa *internă efabilă* (exprimabilă) adică, ne rămân „principiile universale şi necesare care sunt independente de percepţia senzorială”. Pentru a testa adevărul unui sistem trebuie să avem în suflet nişte principii neschimbătoare care pot fi exprimate în cuvinte.16

Prin urmare, singura alternativă la empirism este un fel de „raţionalism creştin” ca şi învăţătura lui Augustin potrivit căreia „mintea, prin înzestrarea naturală acordată de Creator, se bucură de o înţelegere directă a acelor standarde care dau sens căutării noastre după adevăr, bine şi frumos”. „Pentru a face afirmaţii cu sens despre adevăr, bine şi frumos… trebuie să avem anumite criterii; dar criteriile care sunt universale şi necesare trebuie să fie găsite în altceva decât fluxul de percepţii senzoriale”. În caz contrar, „de unde ştim că un lucru trebuie să fie coerent pentru a fi adevărat, dacă sufletul, prin natura sa, nu este în posesia convingerii?” „Cum se face că putem spune cu încredere că ceea ce este bine astăzi va fi bine şi mâine, afară de cazul că ne bazăm teoria despre bine în ceva din afara procesului istoriei?” Pe scurt, de unde putem şti care este caracterul realităţii, aşa încât să acţionăm înţelept, afară de cazul că ne revelează Dumnezeu?” „Revelaţia, deci, este o condiţie sine *qua non pen*tru binele sufletelor noastre”. Psalmistul a spus pe bună dreptate „că omul poate vedea lumina numai în Lumină; orice adevăr este reflectarea în suflet a adevărului care este în Dumnezeu”. Această revelaţie poate fi „naturală” sau „specială”, dar „datele pe care le furnizează revelaţia specială sunt necesare pentru a completa datele furnizate de revelaţia naturală”. Gândirea omului „nu este în stare să elaboreze complet o

filosofie a vieţii fără revelaţie specială de la Dumnezeu. Datorită inimilor noastre păcătoase, care viciază dovezile din natură, este nevoie de o voce mai sigură ca să ne conducă la o teorie despre realitate, teorie care să fie auto-consecventă orizontal şi care să se potrivească vertical cu faptele”.17

În cadrul revelaţiei naturale Carnell include cunoaşterea de sine şi cunoaşterea lui Dumnezeu, deoarece în „cunoaşterea a ce este

adevărul, aflăm ce este Dumnezeu, *căci Dumnezeu este adevărul*. Dumnezeu este consevcenţă (armonie) perfectă". Dar Carnell se grăbeşte să spună: „Acest argument pentru existenţa lui Dumnezeu nu constituie o demonstraţie; mai degrabă este o analiză… Dovada pentru existenţa lui Dumnezeu este paralelă cu dovada pentru logică; logica trebuie folosită pentru a dovedi logica". În ce priveşte aceasta din urmă, Carnell crede că legile logicii sunt înnăscute, deoarece „dacă nu avem o cunoaştere înnăscută a regulilor gândirii corecte, gândirea corectă nu poate începe; dar gândirea corectă poate începe; prin urmare, regulile sunt înnăscute". „Fără Dumnezeul care S-a revelat pe Sine în Scriptură, nu putem afir*ma logic că* omorul va fi un lucru rău mâine; dar putem spune această propoziţie; prin urmare, Dumnezeu, Autorul naturii noastre morale, există". Există chiar o cunoaştere a lui Dumnezeu prin natură. „Este cert că lumea este supusă unor legi, este propice pentru fericirea noastră şi este armonioasă; dar ne va fi de puţin folos să vorbim până când nu avem mai întâi acele standarde în raport cu care asemenea afirmaţii au sens". Carnell ne aminteşte din nou: „Aceasta nu este o demonstraţie formală a existenţei lui Dumnezeu; este doar o dovadă obţinută prin coerenţă". Cu alte cuvinte, nu există nicio altă modalitate de a înţelege experienţa noastră *decât dac*ă *facem această presupunere. Da*r revelaţia generală, deşi folositoare în aceste privinţe, este insuficientă pentru a ne da cunoştinţa mântuirii. Aşa cum a spus Calvin, revelaţia generală „ar trebui nu numai să ne provoace să ne închinăm lui Dumnezeu, ci ar trebui să ne trezească şi să stârnească în noi speranţa unei vieţi viitoare… Dar, în ciuda imaginilor clare date de Dumnezeu în oglinda lucrărilor Sale… prostia noastră este atât de mare încât suntem totdeauna neatenţi la aceste mărturii evidente şi nu tragem niciun folos

din ele". Trebuie, deci, să recurgem la revelaţia specială.

Apelul la revelaţia specială, adică, la „totalitatea celor şaizeci şi şase de cărţi canonice care alcătuiesc Biblia", este – ca şi orice altă ipoteză – „verificată atunci când are ca rezultat un sistem implicativ care este auto-consecvent pe orizontală şi care se potriveşte vertical cu

faptele". Carnell subliniază o idee: „Când părăsim revelaţia generală în favoarea celei speciale, noi nu bifurcăm epistemologia; creştinul operează pe baza unei singure premize majore – existenţa unui Dum-COMBINAŢIONALISMUL 133

nezeu care S-a revelat pe Sine în Scriptură". El continuă: „Noi nu înlocuim raţiunea cu credinţa...; dimpotrivă, noi căutăm să întărim credinţa pe care o avem deja, deoarece credinţa este o bazare a sufletului pe suficienţa dovezilor". Biblia este necesară ca să ne dea mai multe dovezi, căci „adevărul este sensul elaborat în mod sistematic, şi dacă Biblia satisface acest standard, este la fel de adevărată ca şi legea transmiterii (luminii) a lui Lambert. Orice ipoteză este verificată atunci când interpretează în mod armonios viaţa"19

Carnell apără atât realitatea cât şi necesitatea unei revelaţii speciale. La primul punct, el susţine că „niciun argument filosofic convingător nu poate fi introdus pentru a împiedica posibilitatea revelaţiei", deoarece „putem şti dacă Dumnezeu S-a revelat pe Sine numai după ce am examinat toate faptele realităţii, întrucât orice fapt trecut cu vederea poate fi extrem de revelaţional... Pentru a-L depista pe Dumnezeu, deci, trebuie să fii pretutindeni în acelaşi timp, cu alte cuvinte, trebuie să fii tu însuţi Dumnezeu". În esenţă, dacă un om spune că nu există Dumnezeu, el se face pe sine Dumnezeu, şi astfel revelaţia este făcută reală. Dacă el spune că există un Dumnezeu, singurul mod în care putem şti aceasta este prin revelaţia dată nouă de Dumnezeu, deoarece Atotputernicul este suficient de puternic încât să nu dea nicio indicaţie despre existenţa Sa, dacă alege să facă aceasta; şi în cazul acesta reveleaţia este făcută reală". Şi „dacă am reuşit să arătăm că revelaţia generală este posibilă, acelaşi argument este valabil pentru revelaţia specială". „Motivul fundamental pentru care avem nevoie de o revelaţie specială este răspunsul la întrebarea: „Ce trebuie să fac pentru a fi mântuit?" Fericirea este principala noastră preocupare, dar această fericire nu o putem avea decât atunci când ştim ce va face Dumnezeu cu noi la sfârşitul istoriei". Dacă Carnell ar fi întrebat care revelaţie ar trebui să o acceptăm, el ar răspunde: „Acceptă acea revelaţie care, atunci când este examinată, produce un sistem de gândire care este auto-consecvent pe orizontală şi care se

potrivește vertical cu faptele istoriei". Având în vedere toate aceste fapte, „creștinul nu acceptă în mod arbitrar Biblia ca fiind Cuvântul lui Dumnezeu; el simte că nu poate fi împiedicat să emită acea ipoteză, deoarece a alege orice altă poziție ar însemna să fugă de fapte…"20

Câteva teze esențiale ale combinaționalismului

Punctele de pornire ale combinaționaliștilor sunt deseori diferite. Unii încep cu experiența empirică (Ramsey) în timp ce alții încep cu revelația în Scriptură, așa cum este cunoscută prin principiile raționale și morale înnăscute (Carnell). Dar *testul* pentru adevăr al sistemelor lor este în esență același, și anume, o combinație de consec-METODOLOGIE 134

vență, potrivire faptică și relevanță morală sau religioasă. Din aceste similarități rezultă câteva aspecte comune în metodologia combinaționalistă.

1. În primul rând, combinaționaliștii sunt de acord că niciun test individual pentru adevăr (cum este consecvența logică sau potrivirea empirică) nu este un test adecvat pentru adevăr. Atât caracterul faptic și rațional sunt necesare, cât și relevanța existențială sau religioasă, ca și condiții minime. Testele pentru adevăr trebuie să fie atât orizontale (logice) cât și verticale (faptice). Combinaționalismul încearcă să fie atotcuprinzător.

2. În al doilea rând, combinaționaliștii au de obicei un punct de pornire presupus. Punctele de pornire sunt extrem de importante și nu se justifică singure. Ne încheiem călătoria pe calea pe care am început-o. Punctele de pornire nu sunt neutre sau naturale; sau, chiar dacă sunt, trebuie să fie cel puțin justificate. Este cert că nu există puncte de pornire apodictice fie în rațiunea pură, fie în experiența senzorială nestructurată. Logica formală este lipsită de conținut și experiența senzorială are nevoie de structură sau sens.

3. Experiența nu se interpretează singură. Pentru a-i găsi sensul este necesar un cadru de interpretare. Fără a presupune o concepție despre lume și viață ca fiind validă nu poate exista înțeles sau adevăr, însăși posibilitatea de a vorbi lucruri cu sens depinde de o structură ordonată prin care poate avea loc vorbirea.

4. Adevărul este modelat ca și o ipoteză științifică. Cu alte

cuvinte, ipoteza propusă trebuie să fie testată prin consecvenţa şi capacitatea ei de a încadra faptele experienţei. Dacă unei ipoteze îi lipseşte consecvenţa sau potrivirea faptică, este falsificată (contrazisă).

Evaluarea combinaţionalismului

Contribuţii pozitive ale combinaţionalismului

Există o serie de dimensiuni demne de remarcat în testul combinaţionalist pentru adevăr. Înainte de a face o critică negativă ne va fi de folos să scoatem în relief câteva contribuţii aduse de combinaţionalişti.

1. În primul rând, recunoaşterea necesităţii unui cadru de interpretare sau a unui model metafizic este o idee importantă. Faptele nu se tălmăcesc singure. Adevărul nu rezidă în faptele ca atare. Numai faptele plus semnificaţia lor pot constitui baza pentru adevăr. Semnificaţia nu se naşte în mod natural din fapte. Dimpotrivă, semnificaţia este ceva atribuit din exterior faptelor. Este necesar să presupunem o concepţie despre lume şi viaţă sau un cadru în care un fapt poate avea semnificaţie. În caz contrar nu avem decât faptele izolate şi fără semnificaţie. Faptele şi experienţa pot fi bazaînţe

leşului, dar faptele singure nu pot „spune" ce înţeles ar trebui să li se dea. Dacă „conţinutul" experienţei nu este structurat printr-un model care să dea semnificaţie, nu este posibil să vorbim despre semnificaţie sau adevăr în acel sistem de interpretare. Înainte de a fi posibil să facem afirmaţii definitive despre adevăr trebuie să presupunem un model metafizic despre univers.

2. În al doilea rând, combinaţionaliştii merg în direcţia corectă prin încercarea de a fi atotcuprinzători în testul pentru adevărul unei concepţii despre lume şi viaţă, adică, ceea ce este numit în limba germană „Weltanschauung". Doar o singură dimensiune în cercetarea adevărului nu este suficientă. Adevărurile concepţiei despre lume şi viaţă trebuie să cuprindă tot ce este în lume. A scoate în relief doar elementul raţional sau elementul empiric pentru a testa adevărul unei concepţii despre lume şi viaţă care include elemente raţionale, empirice şi chiar existenţiale este în mod hotărât un test îngust şi inadecvat. Atât Ferr6 cât şi Carnell au văzut clar necesitatea unui test

pentru adevărul întregului sistem creştin. Amândoi au văzut cel puţin trei elemente de bază în acest test: elementul raţional, elementul empiric şi elementul existenţial. Ramsey vorbeşte despre cel puţin două – consecvenţa şi potrivirea empirică – şi subînţelege relevanţa religioasă în natura modelului de dezvăluire. Combinarea diferitelor aspecte ale realităţii în problema adevărului pare într-adevăr să fie o idee validă. Chiar dacă adevărul însuşi poate să fie limitat la afirmaţii propoziţionale, totuşi realităţile şi dimensiunile discutate într-o Weltanschauung nu sunt limitate la propoziţii sau afirmaţii. Sentimentele, atitudinile, virtuţile şi relaţiile interpersonale – pentru a numi doar câteva – fac parte integrantă dintr-o concepţie completă despre lume şi viaţă şi trebuie luate în considerare când evaluăm adevărul întregului sistem. Valoarea şi viabilitatea nu pot fi separate de adevăr, chiar dacă se poate ca ele în sine să nu fie un test complet sau adecvat pentru adevăr.

3. În fine, combinaţionalismul serveşte ca test adecvat pentru adevăr în anumite contexte. Dată fiind o anumită perspectivă, există uneori numai o singură modalitate sistematică şi consecventă de a interpreta toate faptele. Dat fiind, de exemplu, contextul unui meci de rugbi, placarea intenţionată a unei alte persoane nu este o greşeală de ordin moral. Dar în contextul serios al vieţii, aruncarea altei persoane la pământ nu poate fi interpretată raţional în alt mod decât ca o acţiune greşită din punct de vedere moral. Sau, dat fiind contextul unei mărturii sub prestare de jurământ la tribunal, falsificarea intenţionată a informaţiei nu poate fi justificată niciodată ca „glumă". Tot aşa, dat fiind că acesta este un univers teist în care minunea poate fi definită ca un eveniment neobişnuit, necontrolabil în mod natural şi

nerepetabil, poate deveni neraţional să tragem concluzia că învierea lui Xristos nu a fost o minune. Totuşi, dat fiind contextul general sau cadrul unei lumi naturaliste, învierea trupului mort al lui Iisus nu poate fi interpretată ca o minune, deoarece minunile pot avea loc numai dacă există un Dumnezeu. Nu este posibilă nicio acţiune a lui Dumnezeu dacă nu există un Dumnezeu care să poată acţiona. Dar într-un univers pur naturalist nu există Dumnezeu; natura este;,

întreaga realitate". Faptele, deci, nu pot fi manipulate în mod total arbitrar într-un univers dat – cel puțin nu atunci când sunt luate în considerare toate faptele. Dar când suntem, pe cât posibil, în posesia tuturor faptelor relevante, atunci, ca și în contextul unei judecăți la tribunal, uneori pot fi emise decizii „dincolo de orice îndoială rezonabilă" cu privire la interpretarea care se potrivește cel mai bine în contextul dat. Ignorarea sau trecerea cu vederea a faptelor importante sau relevante poate duce la o interpretare greșită în anumite contexte. De exemplu, orice persoană inteligentă care *are toate faptele* cu privire la mașini lovite, geamuri sparte, urme de frâne și oameni care sângerează, și așa mai departe, ar trebui să tragă concluzia rațională că a avut loc un accident, presupunând că ceea ce a observat a fost *în contextul unei întâmplări cotidiene* la o intersecție și nu, de exemplu, pe o scenă din Hollywood. Pe scurt, dat fiind un context specific, consecvența logică și potrivirea empirică pot fi un test foarte adecvat pentru adevăr.

Aspecte negative ale combinaționalismului ca test pentru adevărul concepțiilor despre lume și viață în primul rând, contribuțiile combinaționalismului menționate mai sus ne arată o deficiență importantă: *când testăm concepțiile despre lume și viață* nu putem presupune adevărul unui context sau al unui cadru dat, deoarece tocmai acesta este lucrul pe care vrem să-l testăm. Combinaționalismul nu poate fi un test pentru contextul (sau modelul) prin care capătă sens însăși faptele la care fac apel combinaționaliștii. Un apologet, de exemplu, nu poate face apel în mod legitim la minunea învierii lui Cristos ca dovadă pentru existența lui Dumnezeu. Dacă nu există deja un Dumnezeu care să facă minunea aceea (sau un act al lui Dumnezeu), învierea nu poate fi o confirmare miraculoasă a existenței lui Dumnezeu. Acțiunile lui Dumnezeu presupun existența unui Dumnezeu care poate acționa. A presupune existența unui Dumnezeu care poate acționa, cu scopul de a dovedi prin una dintre acțiunile Sale că El există înseamnă a ne angaja într-un raționament circular. Pe de altă parte, *dat fiind faptul* că Dumnezeu există, învierea poate foarte bine să fie o modalitate miraculoasă de a confirma că Iisus din Nazaret este Fiul lui Dum-COMBINAȚIONAUSMUL 137

nezeu. Dar tocmai acesta este lucrul care nu poate fi acceptat ca adevărat de neteist, deoarece este în discuţie întreaga concepţie teistă despre lume şi viaţă, şi oponentul nu poate accepta ca adevărată tocmai problema care este în discuţie. Faptele au sens numai într-un context dat. Teismul este un context general sau un model general în care universul capătă sens. De aceea, niciun teist nu poate face apel în mod legitim la o interpretare teistă a faptelor (cum este interpretarea că învierea unui cadavru este o înviere miraculoasă) ca test pentru adevărul modalităţii teiste de interpretare a universului. Concepţiile complete despre lume şi viaţă nu pot fi testate prin fapte din interiorul acelei concepţii şi care capătă sens tocmai din acea concepţie despre lume şi viaţă.

2. În al doilea rând, combinaţionalismul este un argument ca o „găleată spartă". Combinaţionalismul afirmă, de fapt, că empirismul nu este un test adecvat pentru adevăr, că existenţialismul nu este un test adecvat pentru adevăr şi că raţionalismul nu este un test adecvat pentru adevăr. Dar dacă o găleată spartă nu ţine apă, atunci nici două sau trei găleţi sparte nu vor putea ţine apă! Simpla punere laolaltă a unor soluţii inadecvate nu constituie o soluţie adecvată.

Dacă nu există o modalitate de a corecta deficienţele unui test pentru adevăr printr-un alt test, simpla punere laolaltă a testelor nu va furniza un test adecvat pentru adevăr. Problema raţionalismului ca test pentru adevăr nu este corectată de evidenţialism. Raţionalismul nu falimentează doar pentru că nu furnizează referinţe faptice pentru idei, ci pentru că în forma sa cea mai inflexibilă nu oferă niciun argument inevitabil din punct de vedere raţional, iar în forma sa mai flexibilă este doar un test pentru posibilitatea adevărului unui sistem. Legea noncontradicţiei poate arăta numai că un sistem este greşit dacă are contradicţii în tezele sale centrale. Dar se poate să fie mai multe sisteme care sunt noncontradictorii intern. De asemenea, aşa cum am văzut, se poate să existe mai multe concepţii despre lume şi viaţă care explică toate datele experienţei. De aceea, când cineva păşeşte într-o altă concepţie despre lume şi viaţă se poate să descopere că tezele principale sunt consevente, că explică toate faptele experienţei aşa cum sunt interpretate prin cadrul acelei concepţii, şi că este relevantă

din punct de vedere existenţial pentru viețile oamenilor care au acel stil de viaţă. Trebuie remarcat faptul că Ferr6 recunoaşte acest fapt şi admite că alte modele, chiar şi unele neteiste, pot avea aceeaşi pondere sau chiar o pondere mai mare decât modelul creştin atunci când sunt testate prin criteriile sale.21 Şi dacă teiştii apuseni admit aceasta, este cert că hinduiştii şi budiştii sofisticaţi pot aplica în mod adecvat un test combinaţional pentru adevăr şi în felul acesta pot evita abandonarea concepţiei lor despre lume şi viaţă în favoarea teismului.

METODOLOGIE I38

Pe lângă aceasta, problema experienţialismului nu este corectată prin adăugarea unui cadru de interpretare – cel puțin nu atunci când există modele competitive care pot fi aplicate la fel de bine la toate faptele. Aceasta nu face decât să direcţioneze întrebarea spre justificarea alegerii unui model în defavoarea altora. Nici intuiţia mistică sau revelaţia divină a modelelor nu rezolvă problema, deoarece aceasta fie că presupune întreaga problemă rezolvată fără a încerca să o rezolve, fie că deschide uşa pentru toate concepţiile competitive care pretind revelaţie divină pentru modelele lor (vezi Capitolul 2). Nu ne va fi de folos să afirmăm că un model „se potriveşte" mai bine la fapte decât un alt model, deoarece faptele capătă sensul tocmai de la „potrivirea" dată lor prin modelul de interpretare, aşa cum arătăm în critica de mai jos.

3. În al treilea rând, potrivirea empirică este un test inadecvat pentru o concepţie despre lume şi viaţă deoarece „potrivirea" este ceva născocit pentru fapte prin tiparul general al concepţiei despre lume şi viaţă. Cu alte cuvinte, sensul pe care îl are un fapt în cadrul unui sistem nu este inerent în faptul însuşi ci în modul în care faptul este modelat sau încorporat într-o anumită concepţie despre lume şi viaţă. Diagrama alăturată ilustrează faptul că dintr-un punct de vedere aceleaşi linii pot fi concepute ca două picioare cu secţiune pătrată, dar din altă perspectivă ele pot fi trei picioare rotunde. Faptele sunt identice pentru ambele interpretări ale acestei figuri numai modelul de interpretare este diferit.

O problemă similară a apărut în unele limbi antice care nu grupau literele în cuvinte ci lăsau în seama cititorului să decidă această

grupare, pe baza contextului. De exemplu, NUESTEAICI, ca anunț postmortem despre Iisus, ar putea însemna două lucruri cu totul diferitem în funcție de punctuație. Problema nu poate fi soluționată de faptele însele; interpretarea este conferită numai de un context, model sau cadru exterior faptelor. Când un cadru de interpretare este la fel de adecvat ca și un altul, nu există nicio modalitate de a transa problema prin apelul la modele diferite care să explice independent toate faptele. Sau, niște sisteme diferite pot explica la fel de bine un număr egal de fapte, în timp ce au dificultăți cu altele.

Tentația de a alege sistemul care „funcționează" cel mai bine sau care se potrivește cel mai bine la necesitățile vieții cuiva a fost discutată deja în capitolul despre pragmatism (vezi Capitolul 6). Dar așa cum am văzut, un test pragmatic pentru adevăr nu va fi suficient deoarece el dovedește numai ceea ce „funcționează", nu și ce este adevărat. Dar sisteme diferite pot funcționa la fel de bine pentru persoane diferite, cel puțin pe termen scurt sau în viața aceasta; dar nimeni în afară de Dumnezeu nu poate prezice cu certitudine viitorul. A aștepta însă până la moarte pentru a verifica este prea târziu pentru a decide problema. Prin urmare, se pare că toate drumurile care se îndepărtează de dilemă sunt drumuri înfundate. Combinaționalismul nu are nicio modalitate de a ști care model se potrivește mai bine cu faptele deoarece faptele sunt încadrate mai înainte în model ca să confere sens întregului încă de la început. De aceea nu răspundem de fapt la întrebare când spunem că faptele experienței religioase se potrivesc cel mai bine cu un model teist, dacă faptele au fost adunate de la bun început de la persoane care au avut experienței religioase teiste. Aceasta înseamnă să presupunem că problema este rezolvată, fără ca măcar să fi încercat să o soluționăm. De asemenea, faptul învierii lui Cristos este deja un „interprafact" teist și ca atare se va încadra mai bine într-un model teist decât într-o concepție naturalistă despre lume și viață. Totuși, dacă într-o concepție naturalistă despre lume și viață vorbim numai despre evenimentul anormal sau neobișnuit al învierii unui cadavru, simplul fapt se potrivește în cadrul dat.

4. Combinaţionalismul este, în cel mai bun caz, doar un test pentru falsitatea unei concepţii despre lume şi viaţă, nu pentru adevărul ei, deoarece mai multe concepţii pot fi atât consecvente cât şi adecvate. Dar concepţiile care nu sunt consecvente şi adecvate vor fi false. Prin urmare, combinaţionalismul poate, în cel mai bun caz, să elimine concepţiile false despre lume şi viaţă (sau anumite aspecte ale concepţiilor). Nu poate stabili că o singură concepţie despre lume şi viaţă este adevărată şi că toate celelalte sunt false, şi aceasta deoarece mai multe concepţii pot fi în acelaşi timp consecvente şi adecvate.

Sumar şi concluzii

Combinaţionalismul oferă câteva ide; importante cu privire la problema adevărului. Modelele sau cadrele de interpretare sunt necesare pentru stabilirea sensului, şi sensul are dimensiuni logice, faptice, şi poate chiar existenţiale. Totuşi, ca test pentru adevărul unui model genera! de interpretare sau al unei concepţii despre lume şi viaţă, combinaţionalismul nu este suficient. Prin simpla punere laolaltă a mai multor teste inadecvate pentru adevăr nu obţinem un test

METODOLOGIE Ho adecvat. A doua sau a treia găleată spartă nu va ţine mai multă apă decât prima găleată spartă. În afară de aceasta, întrucât modele opuse pot îndeplini la fel de bine funcţia raţională, faptică sau existenţială, adevărul unui model oarecare nu va putea fi dovedit prin testul combinaţionalist. De fapt, însăşi afirmaţia că faptele se potrivesc mai bine într-un sistem decât în altul nu răspunde la întrebare, deoarece faptele îşi capătă sensul din sistemul sau modelul general. Şi o dată ce faptele sunt „decupate" dinainte aşa încât să se potrivească în model, nu ar trebui să surprindă pe nimeni că ele se potrivesc mai bine în sistemul respectiv. Sisteme opuse pot explica la fel de bine pentru toate faptele sau pentru un număr egal de fapte. Prin urmare, testele combinaţionaliste sunt insuficiente pentru excluderea sistemelor opuse, şi în cazul acesta sunt ineficiente pentru stabilirea adevărului unui sistem oarecare în detrimentul altora.

I

LECTURI SELECTATE PENTRU CAPITOLUL 7 Expunerea combinaţionalismului

Barbour, Ian G. Myth, *Model and Paradigms*. Carnell, Edward J.

An Introduction to Christian Apologetics. Ferr6, Frederick. *Language, Logic and God. j. Exploring the Logic of Faith*.

Ramsey, Ian. *Religious Language… Models and Mystery*.

Evaluarea combinaţionalismului

Hackett, Stuart. *The Resurrection of Theism*, partea a III-a, Cap. 2. Lewis, Gordon R. *Testing Christianitys Truth Claims*, cap. 7 – 11. Popper, Karl. *The Poverty of Historicism*. Yandell, Keith. *Basic Issues in the Philosophy of Religion*, cap. IV.

Note

1. Ian Ramsey, *Religious Language, p. 20 – 55, şi Models and Mystery*, diferite pasaje.

2. Ramsey, *Models and Mystery*, p. 20 şi *Religious Language*, p. 10*4, 99*.

3. Ramsey, *Prospect for Metaphysics*, p. 153 – 64, 174.

4. Ramsey, *Models and Mystery*, p. 16.

5. Frederick Ferr6, *Basic Modern Philosophy of Religion*, p. 373 şi urŞ., şi „Map-ping the Logic Models în Science and Technology" în *The Christian Scholar*, XLVI (Primăvara 1963), p. 13 şi urm.

6. Frederick Ferre\ *Language, Logic and God, p. 164, 36*.

7. Kent Bendall şi Frederick Ferr6, *Exploring the Logic of Faith, p. lş5 – 66*.

8. Bendall şi Ferr6, p. 166 şi urm.

9. „Science and the Death of God"), în *Science and Religion, de Ian Barbour (New York: Harper and Row, 1968), p. 147*.

10. Bendall şi Ferre, *Exploring the Logic of Faith*, p. 153 şi urm., 172 şi urm.

11. Edward J. Carnell, *Introduction to Christian Apologetics*, p. 48 – 53, 105.

12. Carnell, p. 105 – 112.

13. Carnell, *Christian Commitment*, p. 22, 29.

14. Carnell, *Introduction to Christian Apologetics*, p. 113 – 117.

15.

— Carnell, *Introduction*, p. 123 – 125.

16. Carnell, *Introduction*, p. 125, 126, 139.

17. Carnell, *Introduction*, p. 152 – 157.17. Carnell, *Introduction*, p. 159 – 172.

19. Carnell, *Introduction*, p. 175.

20. Carnell, *Introduction*, p. 175 – 178, 190.

21. Bendall şi Ferre, *Exploringthe Logic of Faith*, p. 153 şi urm. Mai recent Ferre a susţinut un „organicism polimitic" care permite unor modele religioase divergente să fie la fel de adecvate. Vezi lucrarea lui *Shaping the Future*: *Resources for the Post-Modern World*.

Formularea unor teste adecvate pentru adevăr în capitolele precedente am expus şi am evaluat diferite teste pentru adevăr. Fiecare test, la rândul lui şi pentru diferite motive, s-a dovedit inadecvat pentru testarea adevărului unei concepţii despre lume şi viaţă. Îndărătul fiecărui test insuficient pentru adevăr a fost cel puţin un element comun: incapacitatea de a confirma un sistem şi de a elimina toate sistemele concurente care pretind că deţin adevărul. A venit timpul să încercăm o alternativă adecvată. Testul propus aici are două nivele: în primul rând, baza pentru testarea adevărului unei *concepţii generale despre lume şi viaţă* cum este teismul sau panteismul; în al doilea rând, mijloacele de testare a adevărului afirmaţiilor competitive care pretind că deţin adevărul într-*o concepţie despre lume şi viaţă*.

Testul pentru adevărul unei concepţii despre lume şi viaţă

Pentru a înţelege direcţia în care se îndreaptă acest test propus este necesar să facem* un sumar al rezultatelor obţinute până acum. Am ajuns la concluzia că toate celelalte teste pentru adevăr au fali-mentat pentru acelaşi motiv fundamental. Concluzia aceasta, însă, nu poate fi folosită pentru a conchide că agnosticismul sau scepticismul sunt alternative mai bune, deoarece aceste alternative se contrazic singure, se distrug singure.

Caracterul autodistrugător al poziţiilor care neagă faptul că adevărul poate fi cunoscut

Scepticismul recomandă să nu emitem nicio judecată despre adevăr. Scepticul susţine că dilemele, ponderea egală a argumentelor,

divergenţa opiniilor, relativitatea ideilor, şi aşa mai departe, ne determină să conchidem că adevărul nu poate fi cunoscut. Scepticul ne spune că orice om înţelept se va reţine de la a crede vreun lucru. Oricât

de lăudabilă ar părea această poziţie în multe cazuri, nu poate fi aplicată în mod consecvent la toate afirmaţiile cu valoare de adevăr. Scepticismul total se contrazice singur, este autodistrugător. Însăşi afirmaţia că adevărul nu poate fi cunoscut este prezentată ca o afirmaţie cu valoare de adevăr.1 Fiind o afirmaţie care se pretinde adevărată şi care susţine că nu pot fi făcute asemenea afimtaţii cu valoare de adevăr, afirmaţia se contrazice singură. Dacă nu este o afirmaţie cu valoare de adevăr sau dacă nu este o afirmaţie universal adevărată, atunci nici măcar nu are ce căuta în arena filosofică. Pe scurt, afirmaţia scepticului sau agnosticului că „adevărul nu poate fi cunoscut" este fie (1) o afirmaţie universal adevărată, fie (2) afirmarea unui adevăr particular, fie (3) afirmarea unui adevăr care nu are nici caracter universal, nici particular. Dacă este o afirmaţie universală cu valoare de adevăr, atunci se contrazice singură, deoarece susţine că nu pot fi făcute afirmaţii cu valoare de adevăr (inclusiv aceasta). Dacă este oferită doar ca afirmarea unui adevăr particular, şi anume, că unele (multe, cele mai multe, etc.) adevăruri nu pot fi cunoscute, atunci este consecventă faţă de sine. Totuşi, în cazul acesta nu elimină posibilitatea cunoaşterii sau dovedirii adevărului unei alte concepţii despre lume şi viaţă. Şi dacă problema adevărului acestor concepţii este importantă sau esenţială pentru cineva, atunci ar fi un fel de defetism (pesimism), dacă nu chiar o cruzime, să abaţi pe cineva de la a descoperi ceea ce pare atât de important pentru viaţa şi gândirea lui. În fine, dacă scepticul susţine că el nu face nicidecum o afirmaţie cu valoare de adevăr când recomandă suspendarea judecăţii cu privire la orice revendicare a adevărului, atunci el trebuie să explice cum o afirmaţie despre posibilitatea de cunoaştere a adevărului poate evita să fie o afirmaţie cu valoare de adevăr. Dacă reformulăm problema, de

ce n-ar putea cineva fi sceptic cu privire la toate afirmaţiile sceptice fără să fie el însuşi un sceptic? Sau, cum poate un sceptic să se refugieze în aşa-zise afirmaţii meta-adevărate cu privire la ce poate fi cunoscut în domeniul adevărului?

Însăşi afirmaţia că premiza scepticismului („orice adevăr este incognoscibil") nu este o afirmaţie cu valoare de adevăr şi ar descalifica în mod automat scepticismul ca şi concepţie filosofică, deoarece filosofia se ocupă cu adevărul. A permite meta-adevărurilor sau unor afirmaţii fără valoare de adevăr să dicteze dacă adevărul poate fi cunoscut sau nu este o poziţie cât se poate de nefilozofică. Prin urmare, dacă scepticul susţine că afirmaţia sa are valoare de adevăr, atunci se contrazice singur (dacă afirmaţia este universală) sau fali-mentează (dacă afirmaţia este limitată). În caz contrar nu este o afirmaţie cu valoare de adevăr – în cazul acesta nu este nici măcar o afirmaţie filosofică, adică, nu are nimic a face cu adevărul.

A susţine că scepticismul este doar o propunere fără valoare de adevăr cu privire la problema adevărului pe care cineva îl găseşte mai folositor pentru un oarecare motiv teoretic sau practic, este o afirmaţie insuficientă. În primul rând, această propunere nu elimină poziţiile contrare. Pe baza acestei propuneri am putea conchide că dogmatismul este adevărat pentru aceleaşi motive. În al doilea rând, această propunere implică un test pragmatic sau un test bazat pe consecvenţă pentru adevărul scepticismului şi în felul acesta supune propunerea tuturor criticilor aduse acestor poziţii (vezi Capitolele 2, 6, 7). În afară de aceasta, în special testul pragmatic pentru propunerea sceptică este o sabie cu două tăişuri care loveşte însăşi propunerea iniţială. Se poate ca scepticismul să nu funcţioneze pe termen lung pentru majoritatea oamenilor. Într-adevăr, aşa cum a recunoscut Hume, unul dintre cele mai persistente argumente împotriva scepticismului este faptul că scepticul nu poate trăi în totalitate şi în mod consecvent pe baza scepticismului. Prin urmare, scepticismul nu poate fi confirmat în mod pragmatic. Şi chiar dacă aşa-zisa propunere fără valoare de adevăr a scepticismului nu ar fi contrazisă de testul pragmatic, s-ar contrazice singură.„Nicio afirmaţie cu privire la orice

adevăr nu poate tăgădui toate implicaţiile oricărui adevăr, şi propunerea sceptică este o afirmaţie cu privire la orice adevăr. Chiar şi ipotezele de lucru cu privire la adevăr trebuie să fie cognitive şi trebuie să aibă sens. Orice afirmaţie care are sens trebuie să fie supusă adevărului sau falsităţii prin legea noncontradicţiei, deoarece fără noncontradicţie nu putem şti nici măcar ce înseamnă afirmaţia respectivă. Dar dacă propunerea sceptică este supusă testului noncontradicţiei pentru a descoperi adevărul, nu poate evita să fie oferită ca o afirmaţie cu valoare de adevăr. Pe scurt, negarea posibilităţii cunoaşterii oricărui adevăr este de fapt o afirmaţie cu valoare de adevăr de cel mai înalt grad şi cât se poate de serioasă. Adevărul nu poate fi negat decât dacă este afirmat un oarecare adevăr.

Agnosticismul, de asemenea, se contrazice singur.2 în forma de agnosticism nelimitat susţine că orice cunoaştere cu privire la realitate (adică, adevăr) este imposibilă. Dar însăşi afirmaţia aceasta este oferită ca un adevăr cu privire la realitate, şi în cazul acesta se contrazice singură. În forma de agnosticism limitat nu întâmpină o asemenea problemă, dar agnosticismul limitat nu reuşeşte să elimine orice cunoaştere cu privire la realitate. Simpla afirmaţie că omul nu cunoaşte (sau nu poate cunoaşte) ceva cu privire la realitate nu elimină posibilitatea ca omul să poată cunoaşte (sau chiar să cunoască) ceva cuâprivire la realitate. Dar negarea *oricărei* cunoaşteri cu privire la realitate se contrazice singură, deoarece este oferită ca un adevăr despre realitate, susţinând că niciun adevăr cu privire la

realitate nu poate fi cunoscut. Dacă afirmaţia este adevărată atunci este falsă! Dacă este adevărat cu privire la realitate că nu se poate face nicio afirmaţie cu valoare de adevăr despre realitate, atunci nici acest pretins adevăr (agnostic) despre realitate nu poate fi adevărat. Dar dacă nu este o afirmaţie cu valoare de adevăr despre realitate, atunci trebuie să fie falsă. Şi dacă este falsă, este falsă. Prin urmare, în ambele cazuri agnosticismul nu poate fi adevărat.

Există o forma mai subtilă de agnosticism filosofic la care cad victimă chiar şi unii gânditori evanghelici.3 Ar putea fi numită „privirea în perspectivă" a oricărui adevăr, sau „perspectivism".

Premiza de bază este că, deşi adevărul poate fi cunoscut, totuşi orice *adevăr trebuie privit în perspectivă*. Lucrul care nu este observat clar sau înţeles pe deplin sub masca de aparentă umilinţă din această poziţie este că această poziţie, fie că arborează în sânul ei un dogmatism radical, fie că se reduce la agnosticism complet. Fie că afirmă că orice adevăr trebuie privit în perspectivă (adică, orice adevăr este perspectival), fie că afirmă că orice adevăr, cu excepţia acestuia, trebuie privit în perspectivă. Dacă afirmaţia aceasta este adevărată atunci, sau se contrazice singură, sau pledează că este un caz special. Este o contradicţie să spunem că orice adevăr trebuie privit în perspectivă (adică, orice adevăr este perspectival), inclusiv această afirmaţie absolută (neperspectivală) cu privire la orice adevăr. În cazul acesta facem o afirmaţie „neperspectivală" care susţine că orice adevăr, inclusiv acesta, este „perspectival". Pe de altă parte, dacă cineva susţine că afirmaţia aceasta are un statut special, că toate celelalte afirmaţii trebuie privite în perspectivă (sunt perspectivale), cu excepţia acesteia, atunci pledează în favoarea unei excepţii.

De ce n-ar putea oricare altă poziţie opusă să revendice acelaşi lucru pentru sine? De ce n-ar putea susţine un „neperspectivalist" că această concepţie perspectivistă este doar o perspectivă limitată cu privire la realitate? în cazul acesta o perspectivă mai largă ar putea elimina nevoia de a spune că orice adevăr este limitat de perspectivă. De fapt, problema centrală a concepţiei perspectiviste este că nu ia în considerare însăşi natura unei concepţii complete despre lume şi viaţă. Există perspective limitate în cadrul unei concepţii *generale* sau complete, dar concepţia generală nu mai poate spune că are o perspectivă limitată. Prin urmare, dacă perspectivismul este oferit ca o concepţie despre lume şi viaţă, atunci fie că se contrazice singur, fie că este în aceeaşi categorie cu alte concepţii despre lume şi viaţă. Dacă perspectivismul este o perspectivă globală cu privire la tot ce există – ceea ce înseamnă de fapt „o concepţie despre lume şi viaţă" – aşa-numita concepţie perspectivistă, la fel ca oricare altă concepţie (despre lume şi viaţă), nu mai este o perspectivă limitată. Un filosof poate i.10 Normări Gelsler

avea *o bază* limitată pentru a justifica de ce adoptă această concepție neperspectivală cu privire la tot ce există; cu toate *SLcestea*, *perspectiva* pe care o adoptă el nu este doar una dintre mai multe poziții limitate, ci este o concepție generală pe care el o consideră singura modalitate corectă și finală de a privi la toate lucrurile. Tocmai aceasta este definiția unei poziții metafizice, adică, afirmația că deține singura modalitate corectă de a privi la întreaga realitate. Prin urmare, aparenta umilință a adepților concepției perspectiviste este o confuzie cu privire la baza limitată pentru adoptarea unei poziții metafizice și cu privire la perspectiva nelimitată sau atotcuprinzătoare cerută de însăși natura concepției despre lume și viață adoptată. Baza pentru adoptarea unei anumite poziții metafizice de către o persoană limitată va fi întotdeauna limitată, dar concepția despre lume și viață a acelei persoane poate fi atotcuprinzătoare. Înțelegerea adevărului metafizic de către o persoană este condiționată de caracterul ei finit; dar adevărul în sine, dacă este metafizic, este necondiționat.

Caracterul inadecvat al testelor alternative pentru adevăr în capitolele precedente au fost examinate șase teste alternative pentru adevăr: raționalismul, fideismul, experiențialismul, combinaționalismul și pragmatismul. Fiecare test a fost pus în cumpănă și a fost găsit deficitar pentru un motiv sau altul. Deficiența comună a tuturor acestor teste pentru adevăr este că niciunul dintre ele nu a putut confirma în mod definitiv o concepție despre lume și viață în detrimentul celorlalte. Oricare ar fi aplicabilitatea testului *în cadrul* unei concepții despre lume și viață, niciun test nu a fost suficient pentru a decide sau pentru a tranșa *între* concepții diferite despre lume și viață.

*Raționalismul este insuficient** Raționalismul, în forma inflexibilă de argumente logice care duc la concluzii inevitabile, nu dovedește nimic, deoarece nu există nicio modalitate logică de a dovedi însăși legile gândirii care sunt folosite pentru a dovedi lucrurile. Orice justificare rațională trebuie să se termine la principiile primare. Aceste principii primare nu pot fi dovedite rațional, deoarece dacă logica este folosită pentru a dovedi logica, avem de-a face cu un argument circular. În afară de aceasta, chiar dacă acordăm validitate acestor legi

ale gândirii, ele nu pot fi folosite în mod legitim pentru a demonstra vreo realitate prin necesitate logică. Este posibil *din punct de vedere logic* ca nimic să nu fi existat vreodată, inclusiv persoana mea, lumea și Dumnezeu. Realitatea nu este bazată pe necesitate logică. Neexistența oricărui lucru este o stare de lucruri *care poate fi concepută*. Problema nu este rezolvată ci doar abătută în altă direcție atunci când spunem că neexistența oricărui lucru este o premiză neafirmabilă

deoarece trebuie să existe cineva care să gândească sau să facă această afirmație. În cazul acesta am apăra existența cuiva prin imposibilitatea negării (existenței) lui și nu prin necesitatea logică a (existenței) lui. În primul rând, nu există nicio necesitate logică pentru a ne impune că cel care gândește sau cel care face o afirmație trebuie să existe.

În forma flexibilă de raționalism, adică, necontradicție, raționalismul este de asemenea insuficient, deoarece multe concepții contradictorii despre lume și viață pot fi consecvente intern. Legea noncontradicției, ca atare, este doar un test pentru falsitate, nu un test pentru adevăr. Cu alte cuvinte, o concepție este greșită dacă se contrazice singură, dar nu este în mod automat adevărată dacă este necontradicterie sau dacă este consecventă față de sine. Nu există nicio modalitate de a dovedi numai prin logică faptul că toate concepțiile, cu excepția uneia singure, sunt contradictorii, și în felul acesta să ne forțeze să adoptăm, ca adevărată singura concepție care a rămas. Orice concepție majoră despre lume și viață este sau poate fi consecventă față de axiomele sau presupunerile ei fundamentale. Spinoza a dedus panteismul în mod logic din axiomele sale iar Descartes a dedus teismul în mod logic din axiomele sale. Dar cum putem face, numai pe baza rațiunii, o alegere între două seturi competitive de axiome? Alți raționaliști acceptă revelația ca axiomă fundamentală. Dar de unde știm care așa-zisă revelație să o acceptăm? Chiar și raționaliștii revelaționali admit că ar trebui să fii atotcunoscător pentru a aplica în mod hotărât și definitiv consecvența ca test pentru adevăr, deoarece ar trebui să cunoști toate faptele și relațiile cu privire la toate sistemele cu valoare de adevăr discutate pentru a ști care dintre ele este în

ultimă analiză consecvent și care este contradictoriu. Dar întrucât lucrul acesta este imposibil în practică, testul rațional pentru adevăr, pe baza caracterului necontradictoriu, este inadecvat pentru a stabili adevărul unei anumite concepții despre lume și viață.

Fideismul este insuficient: Așa cum am văzut anterior, fideismul nu este de fapt un test pentru adevăr, ci este doar o revendicare a adevărului. Fideismul se reduce la afirmația: „Lucrul acesta este adevărat deoarece eu cred că este adevărat". Dar este posibil să existe crezuri contrare. Prin urmare, simplul fapt de a crede o anumită poziție este o bază inadecvată pentru a susține că este adevărată, spre deosebire de alte concepții. Dacă facem apel la orice alt temei pentru crezul respectiv, afară de crezul însuși – strict vorbind – am ieșit din limitele fideismului. De exemplu, dacă un om crede că creștinismeste adevărat și nu islamismul, deoarece creștinismul este mai consecvent sau mai viabil, atunci el a adus un test pragmatic sau rațional în sprijinul crezului său. În cazul acesta el este fideist în *declarația* sa

dar raționalist sau pragmatic în *testul* său pentru adevăr. Dar noi vrem să arătăm doar că fideismul este inadecvat ca test pentru adevăr. De fapt, apelul frecvent al fideiștilor la alte mijloace de justificare a crezului lor tinde să confirme caracterul inadecvat al fideismului ca test pentru adevăr. Crezurile în sine nu se justifică singure; ele sunt doar afirmații care se cer confirmate din exterior. *Credo ad absurdum* poate fi o afirmație admirabilă pentru unii dar nu poate fi justificată de nimeni.

Experiențialismul este inadecvat.6 Ca test pentru adevăr, experiențialismul nu elimină posibilitatea ca și alte concepții să fie adevărate. Experiența nu se justifică sau confirmă singură și nici nu se interpretează singură. Experiența este ceea ce se petrece cu oamenii, în timp ce adevărul este ceea ce se afirmă cu privire la aceste experiențe. Adevărul este propozițional, este o afirmație despre experiență. Dacă ceea ce se afirmă cu privire la experiență este adecvat sau nu, nu poate fi determinat numai pe baza experienței, deoarece experiența separată de afirmația cu privire la ea este ca și conținutul fără formă, sau ca și un „material" fără structură. Evenimentele și

experienţele pot fi structurate şi exprimate în moduri diferite. Structura cea mai adecvată sau cea mai corectă (adevărată) sau modelul cel mai adevcat nu poate fi determinat de experienţa însăşi, după cum nici gelatina nu poate determina ce model să-i confere o anumită formă. Diferite modele sau diferite concepţii despre lume şi viaţă se referă la acelaşi grup esenţial de experienţe umane ca bază pentru concepţiile lor metafizice opuse. De aceea, teismul nu poate fi validat în defavoarea panteismului doar pe baza experienţei, deoarece atât teistul cât şi panteistul au aceleaşi condiţii umane la baza sistemelor lor opuse, într-un cuvânt, ceea ce este comun mai multor sisteme nu poate fi folosit ca sprijin unic pentru unul dintre ele.

A face apel la experienţe speciale (mistice sau de orice alt fel) nu va ajuta nicio concepţie despre lume şi viaţă în defavoarea alteia, deoarece toţi pot susţine că au avut experienţe speciale. În afară de aceasta, dacă experienţa este cu adevărat unică pentru o anumită concepţie şi este inaccesibilă pentru alta, nu există nicio modalitate de a o folosi pentru a sprijini adevărul unei concepţii *caftind opusă* altor concepţii, deoarece este privată. Cu alte cuvinte, ceea ce nu este accesibil altor concepţii nu poate fi folosit împotriva lor. O concepţie despre lume şi viaţă are dreptul să-i înfrunte pe acuzatori şi să examineze dovezile acuzaţiilor lor; experienţele private nu pot fi o parte legitimă a unui test public pentru adevăr. Orice test pentru adevăruri care se luptă pentru gândirea oamenilor în general este un test public pentru adevăr. Testele pentru adevăr prezentate de concepţiile despre lume şi viaţă fac parte din această categorie.

Evidenţialismul este insuficient. Am tras anterior concluzia că evidenţialismul, la fel ca şi experienţialismul, este insuficient pentru testarea adevărului unei concepţii despre lume şi viaţă deoarece faptele nu se interpretează singure. Toate faptele sunt interpretate prin contextul în care apar şi, în ultimă analiză, prin concepţia despre lume şi viaţă sau prin contextul ultim în care apar, şi de aceea ele nu pot fi folosite pentru a determina adevărul contextului. Am avea un argument circular. De exemplu, nu putem argumenta că învierea trupului lui Iisus din Nazaret – presupunând că a fost înviat – este un

act al lui Dumnezeu (minune) care dovedește că teismul creștin este adevărat. Numai dacă acesta este un univers teist, numai atunci putem interpreta acest eveniment ca fiind o înviere miraculoasă sau un act al lui Dumnezeu. Dacă interpretarea evenimentului ca o înviere sau ca un act al lui Dumnezeu *presupune* deja existența lui Dumnezeu, atunci evenimentul interpretat în felul acesta nu poate fi folosit ca *dovadă* pentru existența lui Dumnezeu. Dacă modelul îi conferă faptului înțelesul și valoarea de adevăr, atunci faptul în sine nu poate fi folosit pentru a conferi modelului înțeles și adevăr (veridicitate), într-adevăr, există multe modele care pot manipula toate faptele experienței. Naturalismul poate interpreta învierea trupului ca pe un eveniment natural neobișnuit care nu are o cauză *cunoscută*. Panteismul îl poate interpreta ca pe o manifestare concentrată a Dumnezeului care se manifestă în toate lucrurile. În mod asemănător și alte concepții pot interpreta toate faptele prin modelele lor generale sau metafizice. Problema este că nu avem de-a face doar cu faptele propriu-zise ci cu o interpretare conferită faptelor de concepții divergente despre lume și viață. Nu există nicio modalitate de a folosi numai faptele propriu-zise pentru a justifica un model în defavoarea celorlalte. De fapt, probabil că nu există nicio modalitate de a cunoaşte faptele independent de modelul sau cadrul prin care sunt înțelese, deoarece însuși faptul cunoscut implică relațiile sau contextul în care este cunoscut. Faptele nu sunt niște insule izolate; ele sunt cunoscute în relații sau în stări (gestalts). Și chiar dacă ar putea fi cunoscute faptele pure și izolabile, separate de context, nu ar fi de niciun folos ca teste pentru adevăr, deoarece faptul ca atare nu are nicio valoare de adevăr. Faptul în sine este neutru și nu i se poate conferi context sau sens – și prin urmare valoare de adevăr – prin diferite modele. Prin urmare, faptele propriu-zise ca atare nu pot stabili adevărul unui model, iar faptele interpretate printr-un model nu pot fi folosite pentru stabilirea adevărului modelului care dă justificarea interpretării faptelor într-un anumit fel.

Combinafionalismul este insuficient. Testul combinațional pentru adevăr este cunoscut uneori sub numele de consecventă sistema

tică şi implică o combinaţie de două sau mai multe teste pentru adevăr dintre cele prezentate mai sus. Deseori este alcătuit din trei teste: consecvenţa logică, potrivirea empirică şi relevanţa experienţială. Oricare ar fi forma concretă, combinaţionalismul este insuficient ca test pentru adevărul unei concepţii despre lume şi viaţă deoarece nu elimină posibilitatea ca şi alte concepţii despre lume şi viaţă să fie 1 adevărate. Panteismul, de exemplu, este la fel de consecvent faţă de premizele sale, la fel de adecvat pentru explicarea tuturor lucrurilor, şi la fel de relevant pentru experienţa hindusului cum este creştinismul pentru un creştin. Dacă dorim încetarea dorinţelor şi a frustrărilor, atunci panteismul oferă o concepţie despre lume şi viaţă care este sistematic coerentă. E'esigur, dacă dorim împlinirea supremă şi satisfacţia individuală, atunci teismul creştin este mai coerent şi sistematic. Dar aici vine dificultatea. Cine poate hotărî care *dorinţă* este bună şi care este dorinţa după adevăr? Niciuna dintre concepţii nu are dreptul să presupună pur şi simplu că scopul său este cel adevărat şi bun, deoarece aceasta evită întrebarea, presupunând că este rezolvată fără ca măcar să o fi abordat. Niciuna dintre concepţii nu o poate elimina pe cealaltă pe baza consecvenţei sistematice, deoarece amândouă au această trăsătură în formele lor sofisticate. Prin urmare, cum poate fi stabilit adevărul printr-un test pur combinaţional? în ultimă analiză combinaţionalismul nu este un test nou sau un test diferit pentru adevăr; este doar o combinaţie de teste inadecvate pentru adevăr. Dacă raţionalismul singur, sau evidenţialismul singur, sau experienţialismul singur nu sunt suficiente, cum se poate ca o combinare a deficienţelor lor să ducă la un test adecvat? În ultimă analiză, două găleţi sparte nu vor ţine mai multă apă decât o găleată spartă. Combinaţionalismul nu peticeşte gaura dintr-un test pentru adevăr prin adăugarea altor teste. Petecele sunt la fel de poroase ca şi găleata. Punerea laolaltă a unor teste inadecvate pentru adevăr, fără corectarea deficienţelor lor inerente, nu constituie un test adecvat pentru adevăr. De fapt, combinaţionalismul – în cel mai bun caz – este doar un test pentru falsitatea unor concepţii, dar nu un test pentru adevărul unei concepţii despre lume şi viaţă, deoarece mai

multe concepţii pot trece toate testele combinaţionalismului.

Pragmatismul este insuficient.9 Nici testul pragmatic pentru adevărul unei concepţii despre lume şi viaţă nu este în stare să elimine concepţiile opuse. Ceea ce se potriveşte pentru un individ se poate să nu se potrivească pentru un altul. Panteismul se potriveşte pentru panteist şi naturalismul se potriveşte pentru naturalist în conformitate cu modelele lor diferite. Pe temeiuri pur pragmatice am putea trage concluzia că atât teismul cât şi panteismul sunt adevărate, întrucât aceste concepţii par să se se potrivească pentru aderenţii fiecărei

concepţii despre lume şi viaţă, potrivit cu aspiraţiile lor. Dar aceste concepţii nu pot fi adevărate în acelaşi timp deoarece se exclud reciproc prin modul în care concep realitatea ultimă. Prin urmare, pragmatismul nu dovedeşte care concepţie este adevărată ci doar care dintre concepţii pare să se potrivească pentru o persoană cu anumite dorinţe şi anumite premize de pornire. În afară de aceasta, de unde ştim care sistem se va potrivi cel mai bine pentru majoritatea oamenilor, dacă privim lucrurile în perspectiva de viitor? Ar trebui să fii Dumnezeu ca să ştii suficient de multe date pentru a stabili adevărul unui sistem. În cel mai bun caz, omul mărginit poate intui care sunt rezultatele pe termen lung şi poate „vrea să creadă" sistemul care îl atrage pe temeiuri, existenţiale. Dar acesta nu mai este un temei pragmatic, ci un temei fideist sau experienţial, şi ca atare este supus criticilor aduse deja acestor concepţii. Pe scurt, pragmatismul nu este în stare să stabilească o concepţie despre lume şi viaţă ca fiind adevărată şi că celelalte sunt false.

În cel mai bun caz pragmatismul manifestă *aplicarea* şi nu *justificarea* unei concepţii despre lume şi viaţă. El indică dacă o concepţie despre realitate funcţionează cu adevărat atunci când este aplicată la viaţă. Dar caracterul funcţional nu este identic cu adevărul. Unele lucruri funcţionează foarte bine dar nu sunt corecte sau drepte (de ex., înşelarea bănească). Alte lucruri nu par să funcţioneze la fel de bine pe termen scurt, şi nu putem stabili ce se întâmplă pe termen lung (de ex., cinstea). În fine, rezultatele unui crez sau ale unei concepţii se

poate să nu fie legate de corectitudinea sau adevărul concepţiei. Câştigarea loteriei nu dovedeşte că persoana câştigătoare a procedat corect jucând la loterie, după cum nici pierderea nu dovedeşte că ceilalţi au greşit jucând. De asemenea, faptul că copilul meu nu ascultă o poruncă formulată greşit nu face ca afirmaţia mea să fie ceea ce am vrut să spun şi nici nu îndreptăţeşte neascultarea lui, chiar dacă rezultatele au fost cele pe care le-am dorit de fapt. Pragmatismul nu este un test suficient pentru adevărul vreunui lucru, fără să mai vorbim despre adevărul concepţiilor despre lume şi viaţă.

Prezentarea unui test adecvat pentru adevăr

Dacă testele pentru adevăr expuse anterior ar fi fost exhaustive, consecinţele epistemologice ar fi dezastruoase. Dacă niciun test pentru adevăr nu este suficient, atunci adevărul nu poate fi stabilit şi. testat; şi dacă adevărul nu poate fi stabilit, atunci apologetul creştin nu are nicio şansă să-şi atingă scopul. Din fericire lucrurile nu stau aşa, deoarece la capătul tunelului zărim o lumină. Există un test pentru adevăr care satisface standardul de competenţă, adică, poate dovedi o concepţie ca fiind adevărată, în opoziţie cu altele. Noi

propunem *incontestabilitatea* ca test pentru adevărul unei concepţii despre lume şi viaţă şi neafirmabilitatea ca test pentru *falsitatea* unei concepţii despre lume şi viaţă.

Neafirmabilitatea ca test pentru falsitate

Să examinăm în primul rând ce se înţelege prin neafirmabilitatea unei poziţii. Neafirmabilitatea nu înseamnă că o concepţie este *inexprimabilă* sau că nu poate fi enunţată. Chiar şi o absurditate desăvârşită poate fi exprimată. De exemplu, putem spune că există triunghiuri pătrate, chiar dacă afirmaţia nu are sens. Cineva ar putea spune: „Sunetul muzicii este culoarea roşie", dar şi această afirmaţie este lipsită de sens. Capacitatea de a spune: „Nu-mi pot exprima gândurile în cuvinte" este un lucru, dar capacitatea de a afirma în mod inteligent (cu înţeles) este cu totul altceva. În cazul acesta afirmaţia se contrazice singură, întrucât este ceva exprimat în cuvinte şi care spune că nu se pot găsi cuvinte pentru o asemenea afirmaţie. Vrem să tragem două concluzii din aceste ilustraţii. În

primul rând, nu orice lucru care poate fi spus are înțeles; nonsensul (absurdul) poate fi rostit sau enunțat. În al doilea rând, unele lucruri care pot fi enunțate sunt neafirmabile. De exemplu, un om nu poate afirma că îi lipsește capacitatea de a afirma un lucru. De asemenea, nimeni nu poate afirma propria sa nonexistență. În ambele cazuri ceea ce este afirmat este negat în însuși procesul sau actul de afirmare. Aceasta ne conduce la o altă distincție, și anume, între ceea ce este direct neafirmabil și ceea ce este indirect neafirmabil.

Neafirmabilitatea directă a unui lucru. Neafirmabilitatea directă o întâlnim atunci când afirmația însăși furnizează informația necesară pentru contrazicerea (înfrângerea) ei. Afirmația: „Nu-mi pot exprima gândurile în cuvinte" este un exemplu de neafirmabilitate directă.1 Afirmația însăși este o expresie formulată în cuvinte. Nu este nevoie să o examinăm mai mult pentru a ști că este falsă. Este o afirmație care se distruge singură. Informația enunțată se anihilează singură prin ideea exprimată. Un alt exemplu este afirmația: „Nu mă pot gândi la nimic", deoarece gândirea este implicată direct pentru a gândi afirmația aceasta. Genul acesta de afirmații neafirmabile este evident, dar nu este singurul gen de afirmații neafirmabile care se contrazic singure.

Neafirmabilitatea indirectă. Neafirmabilitatea directă înseamnă că însuși actul gândirii sau exprimării unui lucru contrazice afirmația făcută. Actul gândirii prin care cineva gândește că nu poate gândi nu are sens să fie gândit, și însuși actul rostirii prin care cineva spune că nu poate vorbi nu poate fi rostit cu sens (*poate fi afirmat* într-un mod lipsit de sens). Cum rămâne însă cu afirmații de genul: „Am ajuns la

concluzia că eu cunosc totul în mod intuitiv"? Afirmația în sine nu oferă informații pentru propria sa contrazicere. Actul propriu-zis de gândire a acestei concluzii nu se distruge singur, nu este contradictoriu. Prin urmare nu se contrazice *direct*, în același sens ca și exemplele anterioare; este o afirmație care se contrazice singură în mod indirect, deoarece *procesul* de „ajungere" la acea concluzie a fost un proces deductiv și, implicit, procesul acela este în contradicție cu afirmația că orice cunoaștere este posedată în mod intuitiv, fără deducție. Prin urmare, deși actul de exprimare a afirmației nu este

contradictoriu, /voc & ra/ prin care a fost derivată afirmaţia contrazice ideea exprimată în afirmaţie.

Un alt exemplu de afirmaţie care se contrazice în mod indirect este agnosticismul. A spune: „Eu ştiu că nimeni nu poate cunoaşte nimic cu privire la realitate" implică faptul că persoana care face afirmaţie cunoaşte ceva. Totuşi, afirmaţia în sine nu pare să se submineze în mod direct. Adică, în afirmaţia propsiu-zisă nu par să fie suficiente informaţii pentru a contrazice ceea ce intenţionează să exprime. Totuşi, dacă afirmaţia ar fi adevărată aşa cum este enunţată, ar fi imposibil ca persoana aceea să facă afirmaţia de mai sus. Pe scurt, nu există niciun temei pentru facerea afirmaţiei decât dacă afirmaţia este falsă, deoarece cum ar putea face agnosticul acea afirmaţie despre realitate decât dacă el ar cunoaşte într-adevăr ceva despre realitate? Prin urmare aici este al doilea gen de afirmaţie neafirmabilă indirect, şi anume, o afirmaţie pentru care nu există *temei*. Orice afirmaţie care neagă însăşi temeiul pe care se poate face afirmaţia (sau negarea) se contrazice în mod indirect.

Scopul nostru aici nu este să prezentăm toate tipurile de afirmaţii care se contrazic singure ci doar să arătăm câteva categorii, suficiente pentru a ilustra testul pentru adevăr prin autocontrazicere fie prin actul sau procesul propriu-zis, fie pe baza facerii afirmaţiei. Capitolele care urmează vor arăta cum se aplică aceasta în practică la diferite categorii de persoane care revendică adevărul.

Incontestabilitatea ca test pentru adevăr

Ceea ce se contrazice în mod neafirmabil este fals. Şi reciproc, cea ce este incontestabil este adevărat; aceasta decurge în mod logic. Dar ne-am putea întreba dacă există în realitate ceva ce este incontestabil. Şi dacă există, este ceva mai mult decât doar prin definiţie? Vom numi aceste două categorii incontestabilitate existenţială (legată de existenţă sau de realitate) şi incontestabilitate teoretică sau de definiţie (legată de realităţi posibile).

Incontestabilitatea de definiţie. Afirmaţia: „Triunghiurile trebuie să aibă trei laturi" este în mod incontestabil adevărată. Dar aceasta nu

Înseamnă că există de fapt triunghiuri. Înseamnă doar că *dacă*

ar exista un triunghi ar avea într-adevăr trei laturi. Sau, nu există nicio altă modalitate inteligentă de a defini un triunghi decât a spune că este o figură geometrică cu trei laturi, deoarece aceasta este esența caracterului de triunghi. Tot astfel, cineva ar putea spune, cum fac mulți creștini, că *dacă* există un Dumnezeu El trebuie să fie o Ființă necesară. Aceasta nu implică în mod necesar că știm că există un Dumnezeu, ci că dacă există unul, atunci El nu ar fi putut veni în ființă sau nu ar fi putut înceta să existe, ci El trebuie să fi existat dintotdeauna cu necesitate. Pe scurt, există o necesitate de definiție în concepția despre Dumnezeu. Dacă am găsi că Dumnezeu există într-adevăr, afirmația de mai sus ar fi la fel de adevărată cu privire la el cum triunghiularitatea ar fi adevărată cu privire la un triunghi real. Amândouă afirmațiile sunt incontestabil adevărate prin definiție, chiar dacă nu există de fapt un Dumnezeu sau triunghiuri. Am putea da multe alte exemple. Vom da doar câetva exemple, suficiente pentru a ilustra mai complet incontestabilitatea de definiție: toate soțiile sunt căsătorite, toate cercurile sunt rotunde, întregul este întotdeauna mai mare decât oricare parte componentă, și așa mai departe.

Toate acestea, ar putea obiecta cineva, sunt pur matematice sau teoretice. Ca atare ele sunt tautologii seci și nicio tautologie sau afirmație de definiție nu ne spune nimic cu privire la lumea reală. Există oare afirmații incontestabile despre existență?

Incontestabilitatea existențială. Întrebarea de mai sus cere un răspuns afirmativ. Existența, cel puțin existența mea, este de fapt incontestabilă. Eu trebuie să exist pentru a nega existența mea. Cei care nu există nu pot afirma și nu pot nega; ei nu există și ei nu vorbesc. Ori de câte ori încerc eu să neg propria mea existență, mă surprind pe mine însumi că exist în procesul de negare a existenței. Așadar, cel puțin un lucru este cu adevărat incontestabil, și anume, propria mea existentă.

S

Așa cum am observat anterior, raționalistul face apel la acest argument pentru a-și sprijini raționalismul. Dar întrucât argumentul lui nu arată necesitatea logică ci doar incontestabilitatea reală, el a părăsit tărâmul pur rațional și a intrat în cel existențial atunci când

face această afirmație. Nonexistența mea este posibilă din punct de vedere logic; nu este de neconceput ca eu să nu exist. Existența mea nu este bazată pe nicio necesitate logică. Chiar dacă eu nu pot afirma că *nu* exist, pot gândi în mod inteligent la posibilitatea ca eu să nu exist. Desigur, eu trebuie să exist pentru a concepe propria mea nonexistență.

— Dar „trebuie să exist" nu înseamnă „trebuie *în mod logic*" să exist, ci doar „trebuie *în realitate*" să exist. Dacă eu nu exist de fapt eu nu pot concepe nimic, deoarece nu există deloc un „eu".

Dar aceasta nu înseamnă că însăși existența mea este bazată pe necesitate logică.

Dacă putem justifica sau nu afirmația că ceva există în mod necesar este o problemă pe care o lăsăm pentru mai târziu. Aici va fi suficient să arătăm că propoziția: „Nicio afirmație care este adevărată prin necesitate de definiție nu poate fi adevărată și cu privire la realitate", falimentează. Faptul că pătratele trebuie să fie definite ca figuri geometrice cu patru laturi nu înseamnă că pătratele nu pot exista. În afară de aceasta, încercarea de a afirma că nu pot fi făcute afirmații necesare cu privire la realitate este ea însăși o afirmație necesară cu privire la realitate și, prin urmare, se contrazice singură. A oferi ca adevăr necesar despre realitate afirmația că nu există afirmații necesare despre realitate se contrazice singură. Dacă cineva nu are temeiul necesar pentru a afirma că nu există afirmații necesare cu privire la realitate, atunci este posibil ca să existe asemenea afirmații; posibilitatea nu poate fi eliminată în avans. Adevărul existențial nu poate fi legiferat ci trebuie căutat în experiență. Care sunt lucrurile descoperite în această căutare și dacă sunt incontestabile sau nu este o problemă care va fi discutată mai târziu. În prezent am deschis ușa pentru posibilitatea ca să existe un oarecare adevăr incontestabil cu privire la realitatea ultimă. Toate încercările de a închide ușa se dovedesc zadarnice deoarece se contrazic singure.

În rezumat, ceea ce este incontestabil este adevărat, fie că este incontestabil prin definiție, fie că este incontestabil existențial. Dacă ceva incontestabil prin definiție se observă ce este incontestabil în

realitate, atunci acel lucru trebuie să aibă în realitate orice caracteristici care îi sunt atribuite prin definiţie. Cu alte cuvinte, dacă găsim în lumea reală un triunghi, trebuie să aibă într-adevăr trei laturi. Şi, tot astfel, dacă descoperim că Dumnezeu există cu adevărat, atunci El trebuie să aibă toate caracteristicile care trebuie să-i fie atribuite în mod conceptual, cum sunt eternitatea, imutabilitatea, şi aşa mai departe.

Desigur, nu există nicio modalitate de a arăta în avans că teismul este într-adevăr incontestabil şi că toate sistemele neteiste sunt neafir

Inabile. Singurul lucru pe care-l putem spune în prezent este că dacă o concepţie este incontestabilă, celelalte concepţii opuse trebuie să fie cel puţin neadevărate, dacă nu chiar neafirmabile. Dacă descoperim că o concepţie este neafirmabilă, atunci, ipso facto, este neadevărată. Fiind o lucrare despre apologetica creştină, cartea de faţă va arăta că toate concepţiile neteiste despre lume şi viaţă sunt neafirmabile, în mod direct sau indirect, şi că numai teismul este afirmabil şi, prin urmare, numai teismul este adevărat.11 în afară de aceasta, noi credem nu numai că teismul este singura concepţie

afirmabilă despre lume şi viaţă, ci că este şi incontestabil adevărată. Pe scurt, concepţiile neteiste pot fi exprimate dar nu sunt afirmabile logic – ele pot fi enunţate dar nu pot fi justificate. Reuşita proiectului nostru nu poate fi stabilită aici; trebuie să aşteptăm până când va fi prezentat în detaliu.

Justificarea afirmaţiilor cu valoare de adevăr din cadrul unei concepţii despre lume şi viaţă

Stabilirea adevărului unei concepţii despre lume şi viaţă este o problemă specială şi cere un test specific pentru adevăr. Am ajuns la concluzia că testele tradiţionale pentru adevăr nu sunt suficiente deoarece sunt inadecvate pentru a judeca *între* concepţii diferite despre lume şi viaţă. Mai multe concepţii despre lume şi viaţă pot fi adevărate pe temeiurile raţionalismului, experienţialismului, evidenţialismului, şi aşa mai departe. Totuşi, neafirmabilitatea poate

arăta ca falsă o concepţie despre lume şi viaţă iar incontestabilitatea o poate verifica. Presupunând că aşa stau lucrurile când judecăm *între* diferite concepţii despre lume şi viaţă, ajungem acum la problema determinării a ce este adevărat *în cadrul* unei anumite concepţii despre lume şi viaţă. Acesta este locul unde combinaţionalismul sau coerenţa sistematică pare să fie cel mai adecvat test pentru adevăr din mai multe motive, dintre care nu cel mai neînsemnat este faptul că este greu de găsit incontestabilitate în problemele de istorie sau de experienţă.

Motivele pentru adoptarea consecvenţei sistematice

O dată ce a fost determinat un cadru general, urmează că tot ce se încadrează în modul cel mai consecvent şi cuprinzător în acel sistem este adevărat. Dacă sistemul acela de adevăr nu este doar o concepţie despre lume ci o concepţie despre lume şi *viaţă*, atunci aplicabilitatea acelui adevăr la viaţă devine un aspect crucial al acelui adevăr. Câteva argumente sprijină această afirmaţie.

În primul rând, temeiurile pentru respingerea consecvenţei sistematice (sau a combinaţionalismului) ca test pentru a judeca *între* concepţii diferite despre lume şi viaţă nu se aplică la folosirea combinaţionalismului ca test pentru adevărul *din cadrul* unei anumite concepţii date. Principalele argumente împotriva lui ca test pentru o concepţie despre lume şi viaţă se bazează pe faptul că mai multe sisteme pot fi la fel de sistematice şi consecvente şi că faptele din cadrul unui sistem capătă sens prin acel sistem. Dar o dată ce sistemul şi, prin urmare, sensul final al tuturor faptelor din cadrul lui sunt determinate, atunci aceste fapte nu ar trebui interpretate într-un mod contrar sistemului. Şi o dată ce am hotărât că niciun alt sistem nu este

adevărat, nu există nicio altă modalitate competitivă externă de interpretare a acestor fapte. În cadrul unui sistem dat consecvenţa interpretării şi amploarea aborădrii tuturor faptelor sunt definitive. Erorile se nasc atunci când interpretarea fie că nu este consecventă intern, fie că nu include toate faptele. De exemplu, dacă acesta este un univers teist şi cineva refuză să accepte posibilitatea unui eveniment care indică o minune, persoana aceea este inconsecventă. Într-un

univers teist minunile pot avea loc şi un anumit eveniment (de ex., învierea lui Cristos) poate foarte bine să fie o minune. Este incompatibil cu sistemul să excludem un asemenea fapt. În afară de aceasta, dacă acesta este un univers teist şi cineva nu reuşeşte să ia în considerare *toate faptele*, s-ar putea să fie condus să accepte iudaismul şi nu creştinismul. Să presupunem că este un fapt real că Iisus din Nazaret a împlinit profeţia din vechiul Testament şi că a fost Mesia al evreilor. Dacă aşa stau lucrurile, numai prin trecerea cu vederea (sau negarea sau neluarea în considerare) a acestor fapte poate cineva, care doreşte, să rămână în iudaism şi să nu recunoască adevărul creştinismului. Pe scurt, toate faptele interpretate în mod *consecvent* intern sunt un test suficient pentru adevărul din cadrul unui anumit sistem metafizic.

În al doilea rând, o dată ce este stabilit un sistem cu valoare de adevăr, urmează în mod logic că tot ceea ce este consecvent cu acel sistem este adevărat şi tot ce nu este consecvent nu este adevărat. Consecvenţa *sistematică* decurge din stabilirea unui *sistem* cu valoare de adevăr. Sau, cu alte cuvinte, o dată ce am stabilit un macromodel pentru interpretarea tuturor experienţelor şi întâmplărilor din lume, cel mai consecvent şi mai cuprinzător mod în care micromodelele sunt încadrate în acesta este un indiciu al adevărului. Consecvenţa sistematică este inadecvată ca test pentru a judeca *între* sisteme divergente deoarece se poate ca toate aceste sisteme să fie consecvente faţă de ele însele. Dar, pe de altă parte, consecvenţa sistematică este calificată în mod special pentru a fi un test pentru adevărul *din cadrul* unui sistem; aceasta este de fapt esenţa sistemului. Orice lucru care nu poate fi raportat în mod sistematic nu poate fi un adevăr în cadrul acelui sistem. Tot aşa, orice fapt neexplicat dintr-un sistem care pretinde că explică *toate* faptele, este un fapt care se opune adevărului acelui sistem. Modelul unei concepţii despre lume şi viaţă trebuie să fie atât consecvent cât şi cuprinzător. Ceea ce se încadrează cel mai bine în cadrul lui general de interpretare trebuie acceptat ca adevărat şi tot ce nu se încadrează trebuie considerat fals.

Probabilitatea coerenţei sistematice ca test pentru adevăr

Trebuie să admitem că consecvenţa sistematică nu oferă un test apodictic sau incontestabil pentru adevăr. Nicio minte finită nu este în posesia *tuturor* faptelor. Nicio persoană finită nu poate înţelege complet *toate* relaţiile dintre fapte. Ca şi în aproape orice alt aspect al vieţii, ghidul este probabilitatea. Concepţia care se potriveşte *cel mai bine* şi care este *cea mai* consecventă va fi suficientă. Desigur, problemele apologetice majore legate de apărarea creştinismului sunt rezolvate atunci când stabilim concepţiţia metafizică în cadrul căreia vor fi interpretate faptele. Dacă teismul poate fi stabilit în mod incontestabil ca fiind modelul adevărat, atunci panteismul, naturalismul şi panenteismul sunt eliminate. Acesta va fi scopul Părţii a Doua a cărţii. Alegerea care ne mai rămâne de făcut este între concepţii teiste: iudaism, islamism şi creştinism. Adjudecarea adevărului afirmaţiilor acestor concepţii nu va fi o speculaţie pur filosofică. Rolul decisiv îl va avea probabilitatea argumentelor istorice şi evidenţiale. Dacă creştinismul explică cel mai bine şi în modul cel mai consecvent toate faptele cunoscute, atunci ar trebui acceptat ca adevăr. Partea a Treia a acestei cărţi va fi o încercare de a arăta că într-adevăr aşa stau lucrurile.

Sumar şi concluzii

9

Primele şapte capitole au încercat să arate că sceptisicmul şi agnosticismul se contrazic singure şi că metodele tradiţionale majore sunt inadecvate pentru testarea adevărului unei concepţii despre lume şi viaţă. În capitolul acesta am oferit un alt test, şi anume, incontestabilitatea faptică. Dacă putem stabili că toate concepţiile neteiste fac afirmaţii neafirmabile în legătură cu acele concepţii, atunci le putem respinge ca false. Dacă putem arăta că teismul este singura concepţie afirmabilă care este incontestabilă, atunci îl vom fi dovedit ca adevărat.

O dată ce am stabilit că acesta este un univers teist, oricare formă de teism care dovedeşte că explică cel mai bine toate faptele cunoscute, în modul cel mai consecvent, va fi concepţia teistă adevărată. Lucrarea de faţă susţine (în Partea a Treia) că teismul

creştin evanghelic este concepţia teistă cea mai sistematic coerentă în toate cele trei teste: consecvenţă, potrivire empirică şi relevanţă existenţială.

FORMAREA UNOR TESTE ADECVATE PENTRU ADEVĂR 159

LECTURI SELECTATE PENTRU CAPITOLUL 8

Ayer, A.J. *Problems of Knowledge*.

Boyle, Joseph, et al. „Determinism, Freedom, and Self-Referenţial Arguments", *Review of Metaphysics* (Sept. 1972). Grisez, Germain. *Beyond the New Theism*. Hail, Evert. *Philosophical Sistems*. Johnstone, Henry. *Philosophical Arguments*. Passmore, Joh.n. *Philosophical Reasoning*. Yandell, Keith. „Metaphysical Sistems and Decision Procedures", dizertaţie de doctorat nepublicată, Ohio State University.

1966).

Note

1. Vezi Cap. 1 pentru o discuţie mai amplă a acestei idei.
2. Vezi Cap. 1.
3. Vezi Arthur Holmes, *Faith Seeks Understanding*, p. 46 şi urm.
4. Vezi Cap. 2 pentru o dezvoltare a acestei idei.
5. Această idee este discutată în mai mare detaliu în Cap. 3...6. Pentru a-mi multe informaţii, vezi Cap. 4.
7. Caitolul 5 trarează acest aspect pe larg.
8. O analiză mai completă este dată în Cap. 7.
9. Pragmatismul este expus şi criticat în Cap. 6.
10. Vezi Cap. 1.
11. Vezi Cap. 9 – 12.
12. Vezi Cap. 13.

Partea	Apolog
a doua	teistă
—.	Deismul Panteismul Panenteismul Ateismul Teismul

Capitolul
Deismul

Există un număr limitat de moduri de a privi realitatea ca un întreg şi aceste moduri se exclud reciproc. Capitolele care urmează vor trece în revistă aceste sisteme metafizice diferite. Scopul nostru va fi să arătăm că toate celelalte concepţii majore despre lume şi viaţă se contrazic singure şi sunt inadecvate şi că numai teismul rezistă la testul pentru adevăr prezentat în ultimul capitol din Partea întâi (Capitolul 8). Teismul este crezul că există un Dumnezeu care este atât *dincolo* de lume cât şi *în sânul* lumii, un Creator şi Susţinător care controlează în mod suveran lumea şi care intervine în mod supranatural în ea. Deismul este de acord cu teismul în ideea că Dumnezeu a creat lumea dar neagă intervenţia Lui supranaturală pe temeiul faptului că lumea operează prin legi naturale şi autonome date de Creator. Pe scurt, Dumnezeu este *dincolo* de lume şi nu este implicat în lume într-un mod supranatural. Panteismul susţine că Dumnezeu este *identic* cu lumea reală. Dumnezeu este totul şi totul este Dumnezeu. Dumnezeu nu transcende realitatea ci este imanent în realitate, – sau mai degrabă, toată realitatea este în Dumnezeu. Dincolo de El este numai iluzie şi nerealitate. Panenteismul sau deismul finit (engl. finite godism sau teism bipolar) susţine că Dumnezeu este în toată lumea; lumea este „trupul" lui Dumnezeu. Dumnezeu, în esenţa Sa, este proporţional cu lumea schimbătoare a experienţei noastre; numai potenţialitatea lui Dumnezeu transcende lumea. Pe scurt, Dumnezeu este pentru lume ceea ce mintea este pentru trup. Ateismul, desigur, neagă existenţa lui Dumnezeu în orice sens, atât *în* lume cât şi *dincolo* de lume. Politeismul, crezul că există mai mulţi zei dincolo de lume, nu este o concepţie filosofică majoră şi va fi tratată numai în trecere în cadrul argumentului teistic potrivit căruia există un singur Dumnezeu (vezi Capitolul 13).

Expunerea unei concepţii deiste despre lume şi viaţă în prezent deismul nu este o concepţie majoră despre lume şi viaţă dar este

important atât din punct de vedere istoric cât și prin durabilitatea lui. Mișcarea deistă s-a născut în cursul secolului al șaptesprezecelea și a înflorit în secolul al optsprezecelea, dar s-a stins în mare măsură în secolul al nouăsprezecelea. El reprezintă, însă, o concepție metafizică majoră cu privire la realitate și este opus teismului.

Originea deismului în măsura în care deismul implică o critică negativă distructivă atât a revelației supranaturale cât și a minunilor, deismul își are originea în scrierile unor autori păgâni ca și Celsus sau Porphyry. În ce privește ostilitatea față de creștinism, deismul a fost o reacție împotriva accentului prea mare pus pe doctrină și pe ritual, în detrimentul considerațiilor etice. Ca mișcare filosofică, deismul a împrumutat conceptul teist de Dumnezeu și l-a interpretat în termenii unui model mecanicist (adică, Dumnezeu ca un ceasornicar) al noii perspective științifice generate de Bacon și alții. Istoricii au observat multe alte rădăcini ale deismului, cum sunt de exemplu, Renașterea, studiul religiilor comparate, descoperirea triburilor necreștine, creșterea numărului invențiilor umane, revirimentul mândriei gnostice a intelectualilor, renașterea metodei alegorice de interpretare a Bibliei (de la Origen) și influența naturalismului antic și a scepticismului, de la stoici și sceptici.

În cursul istoriei pot fi întâlnite multe personalități filosofice care se poate să nu fie calificați strict ca deiști dar care au dat totuși un impuls noii mișcări și i-au furnizat argumente. Metoda științifică a lui Bacon, empirismul lui John Locke și scepticismul lui David Hume cu privire la minuni au ajutat în mod clar cauza deistă. Contribuția specifică a acestor influențe va fi reliefată în analiza care urmează. Pe scurt, curentele filosofice înclinate spre naturalism sau antisupranaturalism, care au pus accent pe progresul științific și care au glorificat creația naturală fără să-L denigreze pe Creator au avut influență sau au ajutat deismul.

Ascensiunea deismului

Există numeroase antecedente teologice ale deismului, și acestea includ pelagianismul, socinianismul și arianismul. În aceste sisteme s-a pus accent pe caracterul perfectibil al omului, a fost negată Trinitatea în favoarea unității lui Dumnezeu, iar divinitatea lui Cristos

a fost diminuată sau negată cu totul.

DEISMUL 165

Herbert of Cherbury (1583 – 1648): „*Părintele deismului englez*". Este o nepotrivire absurdă în faptul că deismul, ca mişcare care neagă actele supranaturale ale lui Dumnezeu în lume, îşi are originea în Anglia, în scrierile unui om care a pretins că un sunet supranatural l-a convins că trebuie să-şi publice lucrarea. Lucrarea lui (1624) *De Veritate* (Despre adevăr) a semnalat începuturile deismului în Anglia.1

Herbert a expus cinci principii religioase despre care el a crezut că sunt comune tuturor oamenilor:

„I. Există un singur Dumnezeu Suprem.

II. El trebuie să primească închinare.

III. Virtutea şi Pietatea sunt principalele părţi ale închinării divine.

IV. Trebuie să ne pară rău de păcatele noastre şi să ne pocăim de ele.

V. Bunătatea Divină împarte atât răplătiri cât şi pedepse, atât în viaţa aceasta cât şi în cea viitoare."2 Herbert a susţinut că aceste cinci principii sunt adevăruri înnăscute care sunt atât universale cât şi certe, şi sunt obţinute prin meditaţie. El a declarat că a fost mai fericit decât Arhimede când a descoperit aceste principii. Gânditori deişti de mai târziu au dezvoltat această listă, în timp ce unii au exclus principiul V sau uneori IV, dar în general aceste cinci principii au devenit un fel de credeu pentru deism.3

În susţinerea primului articol, Herbert a negat că există atei, deşi el a recunoscut că mulţi oameni au concepte nedemne cu privire la divinitate1. Întrucât majoritatea oamenilor din zilele lui ar fi acceptat adevărul principiului II, Herbert nu a dezvoltat această idee. În legătură cu a treia idee, Herbert a accentuat caracterul etic al religiei naturale, în opoziţie cu modurile sacramentale şi ritualiste ale bisericii oficiale. În cazul acesta accentul deist anticlerical este pronunţat. Al patrulea principiu i-a oferit lui Herbert prilejul să sublinieze universalitatea mântuirii, în opoziţie cu modalitatea ceremonială îngustă oferită în biserică. Al cincilea şi ultimul principiu a subînţeles credinţa în nemurirea sufletului, providenţa lui Dumnezeu şi judecata

din ziua de pe urmă, după moarte. Herbert a scris despre aceste principii:

Cele cinci adevăruri menţionate mai sus au fost întotdeauna şi vor fi întotdeauna de acea natură divină care, la fel ca şi razele de soare, nu pot fi deviate de nicio greutate nici spulberate de niciun vânt; ele şi-au aruncat razele strălucitoare în minţile oamenilor din toate părţile pământului unde aceştia nu au făcut decât să-şi folosească în mod natural raţiunea.4

Herbert, la fel ca alţi deişti care au urmat după el, a avut o latură clar negativă în deismul său. Dar întrucât el a tăit într-o vreme lipsită de toleranţă religioasă, critica la adresa Bibliei a fost expusă sub forma unor atacuri împotriva cărţilor religioase păgâne, a sacrificiilor şi minunilor păgâne. El a afirmat răspicat că revelaţia supranaturală nu este necesară şi că cele cinci principii sunt suficiente atât pentru mântuirea universală cât şi pentru armonia şi pacea omenirii. Condiţiile lui pentru a crede că o carte oarecare este inspirată au fost formulate în aşa fel încât să-l conducă pe cititor la credinţa că el a

„5

considerat că nicio carte nu se califică pentru o asemenea revelaţie.

Thomas Hobbes (*1588 – 1679*): *Materialismul deist*. Este greu de stabilit dacă Hobbes a fost deist, teist sau chiar ateu. La fel ca şi alţi gânditori din vremurile acelea de intoleranţă religioasă, adevăratele lui concepţii pot fi ascunse îndărătul afirmaţiilor sale deschise. Dar în ciuda faptului că el a declarat că este creştin, el a fost epicurist în epistemologia sa şi materialist în metafizica sa. În faimoasa sa lucrare *Leviathan* (Leviatanul) (1668) Hobbes reduce orice idee la senzaţii; şi întrucât tot ce îşi imaginează omul este finit, el susţine că nu există o cunoaştere pozitivă a unui Dumnezeu infinit. Hobbes a spus că tocmai acesta este punctul unde suntem înşelaţi de cărturari, deoarece noi nu-L putem concepe pe Dumnezeu. Numele lui Dumnezeu este invocat numai pentru a induce închinare, nu pentru că noi L-am putea concepe.6

Religia, potrivit lui Hobbes, este caracteristică omului deoarece

el este singurul animal care caută cauza lucrurilor. Întrucât anxietatea decurge din neînțelegerea cauzelor pe care omul nu le poate controla, omul postulează o putere invincibilă pe care o numește Dumnezeu. Cei care urmăresc stăruitor cauzele lucrurilor naturale ajung în cele din urmă la un Dumnezeu. Acest Dumnezeu nu este înțeles în mod dogmatic; El este numit sau desemnat doar pentru scopuri pioase, oamenii se închină Puterii invincibile ca o expresie a mulțumirii lor pentru darurile pe care li le dă. Pe scurt, există patru cauze naturale ale religiei. Credința în Dumnezeu se naște (1) din părerile cu privire la duhuri, (2) din ignoranță cu privire la cauza lucrurilor din lumea naturală, (3) din tendința oamenilor de a se închina la ceea ce le provoacă teamă, și (4) din credința în presupunerile făcute despre viitor pe baza părerilor altora.7

În afara acestor cauze naturale ale religiei Hobbes recunoaște folosirea religiei ca o forță politică pentru a impune supunere, legi, pace, caritate și justiție socială. Regii au nevoie de religie pentru a domni peste supușii lor. Prin urmare, religia este un instrument politic folosit de rege pentru a păzi monarhia de tendințele distructive ale omului în starea naturală. În privința aceasta, se pare că Hobbes

vorbește ironic când face o excepție pentru religia revelată, în opoziție cu religia naturală. Religia supranaturală este confirmată prin minuni. Religia naturală nu este. Prin urmare, cel puțin în teorie, creștinismul este superior păgânismului. Totuși, Hobbes susține că în practică atunci când o așa-zisă religie revelată face afirmații contradictorii, falsifică minuni, permite nedreptate și cruzime, se desfată în lux și culege beneficii pentru sine, atunci nu poate fi crezută. De fapt, Hobbes merge până aoclo încât spune că minunile nu fac decât să slăbească credința omului, deoarece atunci când minunile eșuează, eșuează și credința, așa cum se vede în viața lui Moise. Catolicismul este suspect pentru Hobbes întrucât cere pentru mântuire multe lucruri care lucrează spre binele lui.8 Prin urmare, ceea ce Hobbes dă cu mâna dreaptă, ia înapoi cu stânga. Având în vedere faptul acesta, pare drept să-l considerăm pe Hobbes creștin numai cu numele, fiind de fapt deist sau chiar ateu pe ascuns. În orice caz, argumentele lui

sprijină cauza generală a deismului.

John Locke (*1632 – 1704*): *Influenţa empirică asupra deismului*. Lo-cke nu a fost deist. Lucrarea sa este, dintr-o anumită privinţă, un răspuns la curentul deist din zilele sale. Totuşi, Locke a manifestat unele afinităţi deiste şi – lucrul cel mai important – a expus câteva principii care au schimbat cursul deismului. În cartea sa *Reasonable-ness of Christianity* (Caracterul raţional al creştinismului) (1695) Locke a afirmat credinţa sa în supranatural, în opoziţie cu deismul, dar a fost de acord cu concepţia deistă unitară despre Dumnezeu, în opoziţie cu concepţia trinitară tradiţională. De asemenea, Locke a negat dumnezeirea lui Cristos, la fel ca şi deiştii.

Totuşi, lucrul cel mai important pentru viitorul deismului a fost empirismul lui Locke. În scrierea sa *Essay Concerning Human Under-standing* (Eseu despre cunoaşterea umană) (1690), Locke a susţinut că toţi oamenii sunt născuţi *tabula rasa*, o tablă goală, nescrisă. Nu există idei înnăscute, aşa cum spuneau atât raţionaliştii cât şi deistii. Dovezile în favoarea acestei idei sunt următoarele: (1) copiii sunt născuţi fără o magazie de idei şi ei învaţă din experienţă; (2) acolo unde lipseşte experienţa unui lucru, lipsesc şi ideile corespunzătoare (de ex., cei care sunt născuţi orbi nu au nicio idee vizuală); (3) acolo unde sunt experienţe diferite sunt şi idei corespunzătoare diferite; (4) în fine, în gândirea noastră noi avem idei care se potrivesc numai cu unul sau mai multe dintre cele cinci simţuri ale noastre, indicând că toate ideile umane vin pe calea simţurilor.9 Atât Bishop Berkley cât şi David Hume au fost de acord cu acest empirism. Mişcarea aceasta a fost atât de puternică printre englezii cu gândire practică încât a ajuns să domine scena epistemologică, influenţându-i chiar şi pe deiştii a căror predecesori au susţinut că există idei înnăscute.

Charles Blount (*1654 – 1693*): *Antisupranaturalism raţionalist*. Este clar că Blount a fost deist. El citează pe larg din scrierile unor nonteişti antici şi moderni, printre care sunt Porphyry, Seneca, Mon-taigne, Spinoza şi Hobbes. Lucrarea lui *Religio Laici* (Religia laicilor) sugerează o dependenţă puternică faţă de Herbert of

Cherbury. El prezintă deismul său în șapte articole și adaugă două subdiviziuni la cele cinci principii ale lui Herbert. Sub influența lui Locke, Blount este nedecis între a crede că aceste articole de credință sunt înnăscute sau dobândite, și spune: „Nu știu dacă ideea de Dumnezeu este înnăscută sau nu, dar sunt sigur că este imprimată foarte timpuriu în mințile oamenilor".10

Blount are un negativism mai pronunțat decât predecesorii săi. Atacurile sale împotriva Bibliei indică influența atât a lui Hobbes cât și a lui Spinoza. El are îndoieli cu privire la nașterea din fecioară a lui Cristos și denigrează integritatea multor personaje biblice. El vorbește despre fabulele din Vechiul Testament, ridiculizează povestirea căderii lui Adam și satirizează istorisirea potopului. De asemenea, Blount critică relatarea creației din Geneza care este centrată în jurul omului. Pe scurt, prin accentuarea paralelei dintre materialul biblic și literatura păgână el reușește să arunce îndoieli substanțiale cu privire la autoritatea divină și autenticitatea Scripturii, negând în felul acesta afirmația ei de a fi supranaturală.

Perioada de înflorire a deismului englez

Istoricii citează multe motive pentru înflorirea deismului englez. Nu încape îndoială că libertatea presei (acordată în 1695) și creșterea criticismului biblic (prin Hobbes și Spinoza) au fost doi factori majori care au contribuit la creșterea rapidă a deismului. Empirismul lui Locke și noul spirit științific dezvoltat de Bacon au contribuit de asemenea la mișcarea deistă. Primul deist de seamă la care s-a observat influența lui Locke a fost John Toland.

John Toland (1670 – 1722). Lucrarea lui Toland Christianity NotMys-terious (Creștinismul nemisterios) (1696) este una dintre cele mai importante scrieri ale mișcării deiste. Prima ediție a fost publicată anonim și a fost arsă de Parlamentul irlandez. Pe a doua ediție, publicată la Londra (1702), Toland și-a pus numele și a inclus im cuvânt de apărare.

Majoritatea lucrărilor lui Toland au avut un caracter negativ, dar el a găsit prilejul să enunțe câteva cerzuri religioase pozitive care, în esență, au fost în armonie cu lista lui Herbert. El și-a afirmat credința în Dumnezeu, în nemurirea sufletului și în doctrina despre

răsplătirea – şi pedeapsa viitoare. S-a subînţeles de asemenea că el este de acord cu principiul potrivit căruia religia este în esenţă etică.

Toland şi-a concentrat energia în atacuri anticlericale, antiscripturale şi antimiraculoase în legătură cu creştinismul tradiţional. În ce priveşte minunile, s-a văzut la el influenţa lui Locke, care a definit minunile ca „o operaţie delicată care, fiind dincolo de puterea de pricepere a spectatorului şi, după părerea lui, contrară cursului obişnuit al naturii, este considerată de el ca fiind de origine divină". Minunile sunt dovada principală pentru revelaţie, dar revelaţiile atestate de minuni au fost limitate la Cristos şi la Moise. Felul în care Toland defineşte minunile este mai puţin supranatural chiar şi decât definiţia lui Locke. Minunile, pentru Toland, sunt evenimente „care depăşesc orice Putere umană" dar care, cu toate acestea, sunt „produse potrivit cu legile naturii, deşi mai presus de modul obişnuit de operare al acestora".12 În acelaşi fel, Toland a respins din esenţa adevăratului creştinism orice lucru misterios, adică, orice lucru care depăşeşte raţiunea umană. De aceea a fost necesar ca el să afirme că în cursul secolelor creştinismul şi Scripturile au fost alterate de multe ori. El sugerează că Scriptura ar trebui interpretată alegoric pentru a evita aceste probleme, dar poziţia aceasta a fost dezvoltată mai mult de alţi deişti de mai târziu. Totuşi, în lucrarea sa *Amyntor* (1699) Toland a discreditat canonul creştin al Scripturii, afirmând în mod implicit că au fost şi alte cărţi atribuite lui Cristos, că nu a existat un număr fix şi general acceptat de cărţi canonice, şi că nu există nicio distincţie între cărţile apocrife şi cele canonice.

Un alt efect de durată al lui Toland a fost pe calea empirismului lui Locke. Misterul a fost respins deoarece nu are o bază empirică. Orice cunoaştere este bazată pe idei care vin pe calea simţurilor. Niciun lucru nu trebuie acceptat ca adevărat decât dacă există o corespondenţă exactă între idei şi senzaţii. „Orice lucru care este în mod clar incompatibil cu ideile clare şi distincte sau cu ideile noastre comune, este contrar raţiunii".1 Orice lucru misterios sau „care depăşeşte raţiunea" este eliminat în felul acesta, inclusiv doctrina Trinităţii şi cele două naturi ale lui Cristos implicate în divinitatea Lui.

Pe scurt, contribuţiile lui Toland la deism au. clădit pe temelia empirismului lui Locke, criticând canonul Scripturii şi punând accentul pe antisupranatural şi pe raţionalismul opus misterului. Succesorii au dezvoltat acest gen de deism.

Anthony Cooper, Conte de Shaftesbury (*1671 – 1713*). Shaftesbury a pretins că are vederi ortodoxe, conforme cu ideologia bisericii, dar se crede că el şi-a ascuns adevăratele concepţii de teama persecuţiei. El i-a criticat pe deişti şi a vorbit despre sine ca fiind creştin, dar mulţi interpretează aceasta ca făcând parte din metoda sa caracteristică de satiră şi ironie. La scurtă vreme după moartea lui, o lucrare despre *Cure of Deism* (Vindecarea deismului) (1736) i-a numit pe Shaftes

bury şi Tindal „oracolele deismului" Având în vedere criticile extensive aduse de el Bibliei, pare potrivit ca Shaftesbury să fie clasificat între deişti.

Ideile fundamentale ale deismului, expuse de Herbert, sunt dezvoltate de Shaftesbury în lucrarea sa intitulată *Characteristics* (Caracteristici). El a crezut în Dumnezeu, într-un sentiment natural de bine şi rău, în închinarea adusă lui Dumnezeu, în posibilitatea unei vieţi viitoare şi în caracterul esenţial moral al religiei. Principala lui contribuţie la deism, însă, nu a fost în sfera crezurilor pozitive. De partea negativă, Shaftesbury a manifestat ostilitate faţă de supranaturalism. El a exprimat o atitudine nefavorabilă faţă de folosirea minunilor în sprijinul creştinismului. El a respins minunile moderne, a acceptat în principiu minunile biblice dar le-a acordat prea puţină importanţă şi nu le-a deosebit de alte minuni. Biblia a fost ridiculizată, în special istorisirile Vechiului Testament despre Moise, Iosua şi Iona. Unele relatări ale Noului Testament, cum sunt cele despre naşterea lui Cristos şi despre Rusalii, au fost de asemenea ridiculizate şi puse la îndoială.1".

Anthony Collins (*1676 – 1729*). În Anglia secolului al optsprezecelea au fost mulţi deişti când Collins a publicat A Discourse of Free-Think-ing (Discurs despre libera cugetare) (1713) şi *A Discourse on the Ground and Reason of the Christian Religion* (Discurs

despre temeiul și motivul religiei creștine) (1724). În prima lucrare el a adus o serie de argumente noi împotriva creștinismului ca religie revelată. Raţionamentul lui a fost că o carte care a venit de la Dumnezeu ar fi de așteptat să fie mai exactă și mai bine scrisă decât este Biblia. El s-a bazat pe interpretările diferite și pe canoanele diferite ale Scripturii folosite de culte diferite. El a pus la îndoială credibilitatea Bibliei și a făcut o paralelă între minunile ei și poveștile miraculoase păgâne.

Cealaltă lucrare importantă a lui Collins a căutat să diminueze credibilitatea Scripturii insistând asupra acuzaţiei că primii creștini au comis fraudă (au alterat textul) și că au fost foarte creduli. El a susținut că textul Vechiului Testament este alterat într-o măsură foarte mare. El a contestat faptul că profeţiile din Vechiul Testament au fost literale. De aceea ele nu au putut fi folosite ca o confirmare supranaturală a creștinismului. El a susținut aceasta bazându-se pe interpretarea alegorică a Scripturii adoptată de la Origen. Pentru a-și sprijini poziţia, Collins a arătat că atât Celsus cât și Porphyry i-au acuzat pe primii creștini de a fi interpretat Scriptura în așa fel încât să pară că Vechiul Testament este împlinit în Noul Testament. Collins a pus la îndoială și acţiunile lui Iisus și ale apostolilor din Noul Testament și a sugerat că ei nu au făcut decât să urmeze practici păgâne

când au revendicat împlinirea profeţiei. Doctrina despre naștera din fecioară a fost tratată în mod special din această perspectivă.

Collins s-a ridicat împotriva ateismului. De fapt, el a fost de acord cu unele dintre cele cinci principii ale lui Herbert, lăsând la o parte numai principiul nemuririi sufletului. Celelalte principii nu au fost menţionate deloc dar pot fi subînţelese într-o oarecare măsură din discuţia lui. Lucrarea lui Collins manifestă o critică mai intensă a creștinismului și o tendinţă spre mai mult scepticism. Lucrările lui au atras zeci de răspunsuri din partea apologeţilor creștini, inclusiv remarcabila critică adusă de Richard Bentley.

William Wollaston (1659 – 1724). Alţi deiști cum a fost Bernard de Mandeville (1670 – 1733) au continuat atacul negativ.17 Dar una

dintre cele mai populare cărţi scrise de un deist a fost *Religion of Nature Delineated* (Schiţarea religiei naturii) (1722) de Wollaston. Până în 1746 cartea a cunoscut şapte ediţii. Wollaston a elaborat un sistem etic naturalist care a inclus credinţa în Dumnezeu, nemurirea sufletului şi răsplătirea şi pedeapsa pe care o va primi fiecare pentru faptele sale din viaţa aceasta. El a susţinut de asemenea că întrucât nu toate creaturile capătă mai multă plăcere decât durere în lumea aceasta, trebuie să existe o altă lume care să rectifice această situaţie, deoarece un Dumnezeu drept trebuie desigur să le dea creaturilor sale mai multă plăcere decât durere. În contrast cu tonul optimist al altor deişti, Wollaston a avut o concepţie destul de sumbră şi pesimistă cu privire la viaţa omului pe pământ.

Thomas Woolston (1669 – 1731). Probabil că Woolston a fost cel mai prolific şi cel mai pătrunzător scriitor deist. Atacurile lui au fost viguroase şi aspre. Leland, un critic al deiştilor, l-a acuzat de „bufonerie josnică şi zeflemea vulgară".18 Atacurile lui împotriva clericilor au fost neobosite, cum se vede în *The Moderator Between an Infidel and an Apostate* (Arbitrul între un necredincios şi un apostat) (1721) şi *Free Gifts to the Clergy* (Daruri pentru clerici) (1723 – 24). El vorbeşte despre clerici ca fiind „angajaţi" şi plini de „lăcomie" în apărarea adusă creştinismului. Contribuţia principală a lui Woolston la deism a fost discutarea minunilor în şase Discursuri despre minuni (*Discourses on Miracles*) (1727 – 1730). În această lucrare el a afirmat că există paralele păgâne şi chiar origini păgâne ale minunilor biblice, în cursul criticii aduse minunilor lui Cristos Woolston a găsit prilejul să declare că Iisus Cristos nu a fost nici măcar un om bun.

Matthew Tindal (1656 – 1733). Probabil că Tindal a fost cel mai reprezentativ exemplu al deismului englez. Lucrarea lui majoră, intitulată *Christianity as Old as the Creation*; *or*, *The Gospel a Republication of the Religion of Nature* (Creştinismul la fel de vechi ca şi creaţia; sau, Evanghelia – o republicare a religiei naturii), a fost

numită „Biblia deistă" iar autorul ei „apostolul deismului". Lucrarea lui a atras o sută cincizeci de replici, inclusiv lucrarea clasică de critică a deismului scrisă de Bishop Butler, *Analogy of Religion*

(Analogia religiei) (1736). Argumentul central al lucrării lui Tindal este bazat pe natura lui Dumnezeu. Dumnezeu este perfect şi, prin urmare, religia pe care o dă El lumii trebuie să fie perfectă şi trebuie să nu poată fi perfecţionată. Numai creaţia, şi nu Biblia, se potriveşte acestei descrieri. Prin urmare, nicio revelaţie ulterioară cum este Biblia nu poate îmbunătăţi revelaţia naturală a lui Dumnezeu. Şi, întrucât Dumnezeu este neschimbător, El nu poate schimba religia pe care a dat-o al început. În afară de aceasta, deoarece Dumnezeu este imparţial, El nu ar fi acordat o favoare specială unui popor în detrimentul altuia, printr-o revelaţie specială dată lor. Plecând de la dreptatea lui Dumnezeu, Tindal a argumentat că Dumnezeu „le-a dat oamenilor întotdeauna mijloace suficiente pentru a cunoaşte ce cere El de la ei".19 Perfecţiunea primei revelaţii în creaţie impune să tragem concluzia că orice altă revelaţie ulterioară poate fi în cel mai bun caz doar o republicare a acestei revelaţii originale şi trebuie să fie identică cu aceasta în conţinut.

Anticipând întrebarea: „De ce să publici din nou revelaţia creatoare sub forma unei cărţi?" Tindal a răspuns în felul următor. Religia revelată este dată numai pentru a-i elibera pe oameni de povara superstiţiei care a fost amestecată în religia naturală. Dar întrucât Biblia nu este demnă de încredere şi este plină de greşeli, este evident că – potrivit criteriilor lui Tindal – nu se califică pentru a fi revelaţie specială. În privinţa aceasta, titlul cărţii lui Tindal a fost criticat ca inducând în eroare.

Principiile religiei naturale date de Tindal sunt: (1) credinţa în Dumnezeu, (2) închinarea înaintea lui Dumnezeu, (3) a face ce este pentru binele şi fericirea proprie, şi (4) promovarea fericirii comune. În altă parte Tindal indică crezul său într-o viaţă viitoare.20 Dar în ce priveşte credinţa în Biblie ca revelaţia specială a lui Dumnezeu, Tindal nu a lăsat nicio speranţă. Pentru el evanghelia nu putea fi mai clară decât raţiunea, şi chiar aşa ea trebuie interpretată prin raţiune, şi nu viceversa. În afară de aceasta, o revelaţie scrisă depinde de sensul incert al cuvintelor şi mai există şi problema incertitudinii transmiterii Bibliei, problemă complicată de alterarea textului.

Atacul lui Tindal împotriva minunilor a fost bazat pe multe

paralele găsite în istorisiri păgâne. El citează aprobator zicala veche: „Minunile sunt pentru nebuni, motivele pentru înţelepţi".21 Căderea omului, multe întâmplări din Vechiul Testament, doctrina păcatului originar, şi integritatea profeţilor biblici sunt contestate de Tindal. El a prezentat cu vigoare dezacordul dintre ştiinţă şi Scriptură, folosind

ştiinţa pentru discreditarea Scripturii. Lucrarea lui reprezintă apogeul deismului şi i-a îndemnat la scris pe cei mai capabili apărători ai creştinismului. Au fost alţi teişti după Tindal, cum este Thomas Morgan (d. 1743), dar niciunul nu s-a ridicat la statura lui.

Declinul deismului (1742)

Numeroşi factori au contribuit la decăderea deismului, inclusiv apărarea apologetică a creştinismului furnizată de oameni ca Bentley, Paley şi Butler. Au fost de asemenea conflicte interne în cadrul mişcării deiste şi înclinaţia empirismului englez spre scepticism. Nu încape îndoială că preocuparea politică a-Angliei cu probleme de importanţă naţională şi epuizarea subiectului au contribuit de asemenea la moartea deismului. Dar, oricare ar fi factorii, perioada de declin a produs cele mai negative şi cele mai sceptice forme de deism din întreaga lui istorie.

Peter Annet (*1693 – 1760*). Unul dintre cele mai puternice atacuri împotriva minunilor a fost prezentat de Peter Annet în cartea sa *The Resurrection oflesus Considered* (Examinarea învierii lui Iisus) (1744). În această lucrare autorul a atacat credibilitatea documentelor cât şi caracterul dovezilor prezentate de relatările biblice despre înviere. Minunile nu numai că nu sunt necesare, ci caracterul neschimbător al lui Dumnezeu şi uniformitatea legilor naturale exclud minunile. El a scris: „Forţele naturale sunt suficiente pentru a răspunde la toate concluziile virtuţii şi religiei; prin urmare, forţele supranaturale nu sunt necesare".22 Chiar din momentul creaţiei, Dumnezeu a instituit legi naturale care să opereze în mod uniform. Şi, întrucât nu poate fi adusă nicio îmbunătăţire la creaţia lui Dumnezeu şi nu poate avea loc nicio schimbare în natura Lui, minunile sunt atât inutile cât şi imposibil de realizat. În privinţa aceasta argumentul lui Annet a precedat scepticismul extrem al lui Hume cu privire la minuni.

Annet a atacat de asemenea canonul Scripturii şi vieţile personajelor biblice, la fel ca şi alţi deişti dinainte de el. Contribuţia lui cea mai importantă a fost în direcţia rigidizării naturalismului care s-a dezvoltat în cadrul logicii deismului.

Thomas Chubb (*1649 – 1747*). Chubb a avut puţină educaţie dar a posedat nişte calităţi naturale pe care le-a folosit pentru a prezenta deismul într-un limbaj înţeles de popor. Lucrarea sa, *The True Gospel oflesus Christ Asserted* (Proclamarea adevăratei Evanghelii a lui Iisus Cristos) (1739), este în mare măsură o repetare a celor afirmate de predecesorii săi. Autorul a crezut în Dumnezeu, într-o lege morală potrivit căreia oamenii trăiesc într-un mod acceptabil înaintea lui Dumnezeu, şi în pocăinţa şi transformarea care sunt calea de întoarcere la Dumnezeu. Dar el a recunoscut că conţinutul revelaţiei natu

rale a fost mai limitat. Cea mai mare parte a celorlalte scrieri ale lui Chubb sunt negative. El a criticat cu violenţă părţi din Vechiul Testament cum sunt uciderea canaaniţilor şi ceea ce el a numit psalmii „răuvoitori". El i-a acuzat pe apostoli că au fost ipocriţi şi au vorbit batjocoritor despre Cristos şi despre minunile Lui. El a respins atât profeţiile cât şi minunile ca dovezi pentru revelaţia divină. Chubb nu numai că s-a declarat pe sine deist, ci el a pretins şi că Iisus este de partea sa. Scrierile lui Chubb au fost pline de duh şi de vigoare, şi au avut influenţă asupra oamenilor needucaţi.

Henry Bolingbroke (*1672 – 1751*). Lord Bolingbroke, la fel ca şi ceilalţi deişti târzii, nu a fost original. Dar gândirea lui strălucită şi calităţile literare au sporit influenţa lucrărilor sale. În timp ce unii deişti înclinau deja spre scepticism, Bolingbroke a creat un ultim val în mişcarea deistă engleză. El a folosit pe larg ironia batjocoritoare şi perspectiva lui a fost în general sumbră. În afara crezului său în Dumnezeu bazat pe raţiune, şi în afară de câteva referiri la alte teze deiste, lucrarea lui este în cea mai mare parte negativă. El a avut îndoieli cu privire la viaţa viitoare şi a negat orice pedeapsă viitoare.24

Bolingbroke i-a acuzat pe autorii Bibliei şi pe cei care au transmis-o că au fost nişte înşelători egoişti şi a declarat că istoria

biblică nu este demnă de crezare. Pe baza noilor descoperiri ştiinţifice ale unor oameni ca şi Kepler, Copernic, Galileo şi Newton, el a respins tabloul biblic despre lume. El a atacat istorisirea creaţiei, potopul şi doctrina inspiraţiei. Oamenii care s-au crezut inspiraţi au fost numiţi de el nebuni şi iraţionali. Bolingbroke a atacat creştinismul pe temeiuri filosofice şi istorice. El a considerat deosebit de dezgustătoare condescendenţa creştinismului. Contrar credinţei creştine tradiţionale, el a argumentat în favoarea materialităţii sufletului.25 Bolingbroke a citat pe larg dinscrierile Părinţilor Bisericii (în cea mai mare parte în mod negativ) şi a citat cel mai adesea din scrierile scepticilor şi altor deişti.

Convers Middleton (*1683 – 1750*). Contribuţia lui Middleton la deism a fost în mare măsură în domeniul argumentării antisupranatu-raliste. Lucrarea lui *Free Inquiry into the Miraculous Powers*, *Which Are Supposed to have Subsisted in the Christian Church* (Investigaţie liberă a forţelor miraculoase despre care se spune că au persistat în Biserica creştină) (1749) respinge toate minunile care au avut loc după perioada apostolilor. Minunile apostolice, însă, au fost considerate autentice de către Middleton, deoarece ele ne-au fost „relatate de martori oculari, al căror caracter onest exclude suspiciunea de fraudă, şi a căror cunoaştere a faptelor pe care le relatează nu pare să admită probabilitatea unei greşeli". Pe linia lucrării lui *Locke Third Lefter on Toleration* (A treia scrisoare despre toleranţă), Middleton a

comparat în mod erudit minunile apostolice şi cele postapostolice. El a susţinut cu tărie lipsa de credibilitate a mărturiei Părinţilor Bisericii despre aşa-numitele evenimente miraculoase, la fel cum Hume şi alţii au aruncat îndoială asupra tuturor mărturiilor despre minuni. Middleton rezumă concepţia sa în felul următor: „Istoria Evangheliei sper să fie adevărată, deşi istoria Bisericii este mitică".26 în sensul acesta Middleton a fost doar un deist limitat sau un teist modificat.

Henry Dodwell, Jr., (*d. 1784*). În gândirea lui Dodwell, scepticismul a forţat deismul să adopte o poziţie fideistă. În cartea sa

Christianity Not Founded on Argument; *and the True* Principle of *Gospel-Evidence Assigned* (Creştinism care nu este întemeiat pe argument; şi determinarea adevăratului principiu al dovedirii Evangheliei) (1742), Dodwell spune: „Sunt deplin încredinţat că judecarea tuturor problemelor religioase nu este domeniul adecvat al raţiunii, şi de fapt religia nu este o sferă în care să se amestece raţiunea". Raţiunea, prin însăşi natura ei, nu poate fi. mijlocul folosit de religie; credinţa este esenţială pentru religie. Religia le cere oamenilor să gândească la fel, deşi oamenii se deosebesc în felul lor de gândire. Religia îi învaţă pe oameni să se roage pentru mai multă credinţă, în timp ce raţiunea cere mai multe dovezi. Raţiunea cere neutralitate şi reţinerea deciziei, în timp ce religia cere credinţă. Este adevărat că majoritatea oamenilor sunt în stare să raţioneze mai puţin, dar toţi au credinţă la dispoziţie. Porunca de a crede lasă prea puţin timp pentru procesul de raţionare. Biblia însăşi nu-i învaţă pe oameni să raţioneze ci să creadă. Nu se poate face apel la minuni ca şi motive pentru a crede, deoarece este posibil să fie minuni false. Şi chiar dacă unele minuni apostolice sunt privite ca motive pentru credinţă, ele şi-au pierdut valoarea din cauza învechirii. De fapt, credinţa şi raţiunea sunt contrare în natura şi efectul lor. „Temelia filosofiei este îndoiala şi suspiciunea, la fel cum temelia religiei este resemnarea şi credinţa". Lumea nu a reuşit să-L cunoască pe Dumnezeu prin înţelepciunea ei. Potrivit lui Dodwell, scepticismul filosofic şi deismul religios merg mână în mână, completându-se reciproc.

David Hume (*1711 – 1776*). Dacă ar fi să credem cele afirmate, Hume s-a declarat de partea deistului Cleanthes în celebra lui lucrare *Dialogue Concerning Natural Religion* (Dialog cu privire la religia naturală). Mulţi, însă, consideră că este un sceptic ironic. Oricare ar fi cazul, datorită poziţiei lui Hume împotriva Bibliei, împotriva religiei oficiale şi în special împotriva minunilor se poate observa cu uşurinţă de ce mulţi contemporani l-au considerat deist.

Hume a declarat că crede în Dumnezeu, fără a crede în revelaţia divină. În introducerea la *Dialoguri* Hume a scris: „Ce adevăr este atât de evident, atât de cert, ca şi existenţa unui Dumnezeu, adevăr pe care

I-au recunoscut în perioadele cele mai întunecate, pentru care cele mai strălucite genii s-au luptat stăruitor să aducă noi dovezi și argumente?" Ceea ce a contestat Hume a fost „*natura* acelei Ființe divine; atributele Lui, decretele Lui, planul providenței Lui". În *Dialoguri*, Demea este misticul, Philo este scepticul și Cleanthes este credinciosul în Dumnezeu. Hume conchide îl ultimele rânduri: „Mărturisesc că în urma unei examinări serioase a întregului, nu pot să nu cred că principiile lui Philo sunt mai probabile decât ale lui Demea; dar cele ale lui Cleanthes se apropie și mai mult de adevăr". La prima vedere, deci, Hume pare să fie deist. Este greu de spus dacă aceasta a fost o modalitate literară de a-și ascunde adevăratul scepticism. Hume a spus câteva rânduri mai sus: „A fi sceptic din punct de vedere filosofic este, pentru un om de litere, primul și cel mai important pas spre a fi un creștin credincios și sănătos".28

Oricum am interpreta concepția personală a lui Hume despre Dumnezeu, există două modalități clare în care Hume este asociat cu mișcarea deistă, în special în perioada ei de declin. În primul rând, deismul din zilele lui Hume a devenit tot mai sceptic cu privire la demonstrarea rațională a adevărurilor religioase. În al doilea rând, poziția extrem de naturalistă a lui Hume împotriva minunilor este apogeul unei tendințe caracteristice din mișcarea deistă. Hume a susținut cu tărie că un om înțelept nu ar trebui să creadă în minuni datorită probabilității ca uniformitatea naturii să fi fost întotdeauna mai mare decât probabilitatea unei excepții în legile naturii. Întrucât un om înțelept își bazează crezul pe ceea ce are probabilitate mai ridicată, el va crede întotdeauna că minunea este foarte puțin probabilă. Pe scurt, mărturia în favoarea uniformității naturii este bazată pe probabilitatea cea mai ridicată; prin urmare, un eveniment miraculos trebuie să fie întotdeauna foarte suspect (vezi Capitolul 14 despre Naturalism).

Immanuel Kant (*1724 – 1804*). Kant mărturisește că a fost trezit din somnul său dogmatic prin citirea scrierilor lui Hume. Această trezire l-a întors de la teism rațional la scepticism filosofic. Kant și-a păstrat pietatea personală și interesul în religie, dar pe temeiuri strict morale. După cum afirmă titlul lucrării sale clasice *Religion Within the*

Limits of Reason Alone (1792), *el a crezut în religie numai în cadrul raţiunii*. Prin „raţiune" Kant înţelege raţiunea practică sau morală, întrucât raţiunea teoretică sau filosofică a fost abandonată în faimoasa sa lucrare Critique of Pure Reason (Critica raţiunii pure) (1781).

Kant nu numai că a respins toate dovezile raţionale pentru existenţa lui Dumnezeu în favoarea postulatului său moralydar a respins şi necesitatea dovezilor istorice, mai ales prin minuni. Minunile se poate să fie potrivite pentru felul obişnuit de gândire al omului, ca să

servească drept introducere la religia morală, dar ele nu sunt strict necesare pentru religie. Deşi omul nu poate nega posibilitatea teoretică a desfăşurării unei minuni, este o înşelătorie fără sens ca omul să creadă că are darul să facă minuni. Kant admite că este-posibil ca viaţa şi moartea lui Cristos să fie „plină de minuni... Dar este esenţial ca, în folosirea acestor relatări istorice, să nu facem o dogmă religioasă din cunoaşterea, crederea şi mărturisirea lor ca mijloace prin care ne putem face plăcuţi lui Dumnezeu". Relatarea învierii lui Cristos, însă, este respinsă în mod hotărât de Kant. Aceste „însemnări mai secrete despre învi*ere şi* înăl*ţare care* au avut loc numai înaintea ochilor urmaşilor Lui intimi, şi care sunt adăugate ca o continuare, nu poate fi folosită în interesul religiei numai în limitele raţiunii..." 29

Kant defineşte minunile ca „evenimente din lume ale căror cauze ale *legilor operative* sunt, şi trebuie să rămână, absolut necunoscute pentru noi". Prin urmare, „noi nu avem şi nici nu putem spera să avem vreodată cea mai vagă idee despre legea potrivit căreia Dumnezeu produce un asemenea eveniment..." De fapt, „noi nu putem cunoaşte nimiceu privire la ajutorul supranatural..." Un lucru pe care-l cunoaştem despre o minune este că „dacă ea contrazice flagrant moralitatea, ea nu poate fi de la Dumnezeu, în ciuda tuturor aparenţelor (de exemplu, dacă unui tată i s-ar porunci să-şi omoare fiul...)". Spre deosebire de Hume, criteriul prin care Kant a judecat pretinsele evenimente miraculoase a fost acordul uniform cu legea morală şi nu cu legea naturală. Cu toate acestea, Kant a acceptat ideea că toate speciile şi evenimentele din regnul vegetal şi animal „nu sunt

decât efecte naturale şi nu ar trebui *judecate* niciodată altfel". Numai un om pripit şi prezumţios s-ar aventura dincolo de explicaţiile naturale în sprijinul minunilor.30

Deşi Kant admite posibilitatea teoretică a minunilor el neagă relevanţa lor morală pentru religie şi oferă argumentele sale practice împotriva lor: Fie că minunile au loc *zilnic* ascunse sub masca evenimentelor naturale, fie că ele au loc *rareori*, fie că *nu au loc niciodată*. Dacă ele au loc cu regularitate atunci nu pot fi socotite minuni, ci doar evenimente naturale. Pe de altă parte, dacă minunile au loc numai rareori, atunci întrebarea obiectivă poate fi transformată într-o întrebare subiectivă superficială: „Cât de des? O dată la o sută de ani? Sau numai în antichitate dar nu şi acum?" Dar, întrucât raţiunea practică trebuie să opereze pe baza unor principii obiective, trebuie să conchidem că minunile trebuie să aibă loc fie în fiecare zi, fie *niciodată*. Şi întrucât ele nu pot avea loc zilnic, „nu ne rămâne decât să adoptăm maxima din urmă – deoarece principiul acesta rămâne o simplă maximă pentru facerea unor judecăţi, nu o declaraţie teoretică". Pe scurt, Kant admite că minunile sunt posibile din punct de

vedere teoretic, dar afirmă că el va trăi ca şi cum ele nu ar avea loc niciodată. Întrucât minunile nu sunt necesare din punct de vedere moral, se va presupune că religia poate fi trăită numai în limitele raţiunii, fără a face apel la supranatural. Supranaturalul poate exista şi minunile pot avea loc, dar ele nu pot fi cunoscute prin natură şi sunt nepractice – chiar stânjenitoare – pentru religie. Prin urmare, lucrul cel mai bun din punct de vedere moral este să eliminăm miraculosul din religie. Raţiunea noastră practică impune această abordare nesupranaturală.31

Alte influenţe deiste demne de remarcat. Deismul englez a influenţat puternic deismul şi scepticismul francez de mai târziu, ai cărui reprezentanţi remarcabili au fost Diderot şi Voltaire. În America deismul a înflorit abia după declinul din Anglia. Thomas Jefferson, Benjamin Franklin şi Thomas Paine sunt clasificaţi ca deişti. Jefferson a scos afară din Evanghelii toate relaţiile miraculoase şi a pus restul

laolaltă într-o formă care a fost publicată postum. „Biblia" lui se încheie în felul următor: „L-au pus acolo pe Iisus şi au prăvălit o piatră mare la uşa mormântului, şi au plecat".32 întrucât restul povestirii este minunea învierii, Jefferson a omis-o. Thomas Paine este notoriu prin atacul său împotriva Bibliei în *The Age of Reason* (Epoca raţiunii). Probabil că mai mult decât oriunde în Statele Unite, tendinţele deiste şi naturaliste şi criticismul biblic au supravieţuit în protestantismul modernist sau liberal. Harry Emerson Fosdick este, fără îndoială, reprezentantul clasic al acestei poziţii; dar alţi reprezentanţi moderni, cum este Nels Ferre, au dus mai departe spiritul mişcării. În multe privinţe teologia contemporană a procesului (vezi Capitolul 11) perpetuează tradiţia deistă naturalistă.

Istoricii au înşirat multe motive pentru declinul e căderea deismului. Erudiţia oponenţilor, problemele interne ale concepţiei deiste, scepticismul crescând al epocii, modelul mecanicist despre Dumnezeu, critica nejustificată a personajelor biblice, şi chiar schimbările de pe scena politică au fost prezentate ca motive pentru stingerea deismului. Dar înainte de a face o critică filosofică a deismului este necesar să schiţăm tezele centrale ale concepţiei deiste despre lume şi viaţă.

Tezele centrale ale deismului

Analiza de mai sus a deismului indică amplu diversitatea din cadrul mişcării deiste. Există prea puţine linii clare de demarcaţie. Mişcarea se dizolvă într-un continuu de la teişti limitaţi (de ex., Locke) la cei care sunt consideraţi de unii sceptici tipici (de ex., Hume). Între aceste extreme, temeiurile pentru adoptarea deismului

variază de la raţionalism la fideism. De asemenea, gradul de scepticism şi temeiul pentru scepticism cu privire la minuni se întinde de la acceptarea numai a minunilor apostolice la respingerea tuturor minunilor, de la respingerea minunilor în practică la respingerea tuturor minunilor în principiu.

În vederea sistematizării va trebui să ignorăm nuanţele istorice şi suprapunerile dintre teism şi scepticism şi va trebui să descriem o poziţie deistă care exclude atât teismul supranatural cât şi

naturalismul pur. Din acest punct de vedere, destul va fi definit ca unul care crede că există un Dumnezeu dincolo de lume, un Dumnezeu care a creat lumea dar care guvernează lumea prin legi naturale, fără intervenţii supranaturale. Deiştii se deosebesc între ei în ce priveşte motivele pentru care resping minunile. Unii vor spune că Dumnezeu *nu poate* face minuni deoarece ele sunt contrare fie propriei Lui naturi fie naturii legilor naturale. Alţii vor arăta pur şi simplu că Dumnezeu *nu face* minuni, sau cel puţin noi nu avem nicio dovadă convingătoare că El a făcut minuni. Ei sunt de acord că minunile nu sunt necesare pentru a sprijini religia; o bază naturală este suficientă pentru o religie naturală.

° 1. Prima premiză a unei concepţii deiste despre lume şi viaţă este că există un Dumnezeu care a creat universul. În contrast cu dualismul, care susţine că materia este eternă, deiştii cred că universul material a fost creat de Dumnezeu. Numai Dumnezeu este etern. În contrast cu naturalismul pur sau cu ateismul, deiştii cred că este necesar să postulăm un Dumnezeu ca autor şi arhitect al universului. Există o Cauză Primară dincolo de lumea naturală, Cauză care este la originea tuturor proceselor naturale. De asemenea, spre deosebire de panteişti, deiştii cred că Dumnezeu nu este identic cu lumea reală. Pentru un deist nu orice lucru este Dumnezeu şi Dumnezeu nu este orice lucru. Lumea este diferită de Dumnezeu la fel cum un tablou este diferit de pictor sau cum ceasul este diferit de ceasornicar. Desigur, gândirea Făcătorului este revelată şi manifestată în ceea ce a făcut, dar există totuşi o diferenţă reală între Creator şi creaţie.

2. A doua premiză majoră a deismului este antisupranaturalismul. Minunile nu au loc. Unii susţin că un Dumnezeu perfect nu face un univers imperfect care să aibă nevoie de intervenţii miraculoase şi de reparaţii. Lucrul acesta ar fi contrar naturii lui Dumnezeu. Alţii pun accentul pe natura neschimbătoare a lui Dumnezeu. Dacă minunile nu au fost necesare de la începutul creaţiei naturale, nu avem niciun motiv să credem că un Dumnezeu neschimbător şi-ar schimba părerea cu privire la utilitatea ulterioară a creaţiei. Alţi deişti subliniază uniformitatea legilor naturii. Dumnezeu a stabilit legile lumii naturale şi El nu poate (sau nu vrea) să violeze

legea pe care a stabilit-o *iHO* APOLOGETICĂ TEISTĂ

În lumea naturală. Minunea ar fi o violare a unei legi inviolabile. Dar ce este inviolabil nu poate fi violat. Prin urmare, minunile nu pot avea loc. În forma mai flexibilă de antisupranaturalism deist, este exprimat un scepticism extrem cu privire la faptul că o minune ar avea loc în realitate. Se ridică îndoieli datorită lipsei de credibilitate a martorilor, inutilității minunilor, lipsei de autenticitate a documentelor sau datorită vechimii și inaccesibilității dovezilor. Chiar și unii adepți ai teismului supranatural limitat, care admit unele minuni (de obicei minunile apostolice), au subminat credința în alte minuni în așa măsură încât dacă argumentul lor ar fi aplicat la minunile apostolice, temeiul pentru a crede toate minunile ar fi eliminat. Antisupranatu-ralismul este o trăsătură caracteristică a deismului.

3. A treia teză majoră a deismului este concepția unitariană despre Dumnezeu, concepție care implică o negare a doctrinei tradiționale a Trinității și a doctrinei dumnezeirii lui Cristos. În această privință chiar și John Locke a fost deist, deși a admis validitatea minunilor apostolice. Această a treia teză este în armonie cu prima premiză și decurge cu necesitate din a doua. Dacă nu are loc niciun eveniment supranatural atunci este cert că Cristos nu a fost o ființă supranaturală și nu a fost în niciun caz Dumnezeu întrupat. Negarea dumnezeirii lui Cristos implică o negare a doctrinei Trinității, care afirmă că există mai multe persoane care sunt Dumnezeu prin natura lor, și una dintre aceste persoane este Iisus din Nazaret. Așadar, deiștii sunt unitarieni în doctrina lor despre Dumnezeu.

Au fost desigur multe alte teze secundare ale deismului. Fiind o religie naturală, a luat în râs orice presupusă revelație, cât și religiile oficiale ale căror cerințe au mers dincolo de revelația naturală a lui Dumnezeu. Revelația naturală conține cel mai adesea cel puțin credința într-o lege morală, în viața bună trăită în conformitate cu această lege morală și într-o viață viitoare de răsplătiri sau pedepse care va urma după această viață. Cele trei teze ale deismului expuse mai sus, însă, sunt tezele majore și vor constitui baza evaluării noastre.

Evaluarea deismului

Există câteva valori pozitive care rezultă în mod direct sau indirect din ideile deiste. În continuare să examinăm pe scurt câteva idei mai importante.

Câteva contribuţii pozitive sau consecinţe ale deismului

1. Deiştii pun accentul pe revelaţia naturală. În armonie cu teismul creştin tradiţional, deiştii cred într-o revelaţie naturală a lui Dumnezeu pentru toţi oamenii. Din vremurile Vechiului Testament (Ps. 19) până în vremurile Noului Testament (Rom. 1: 19 – 20), de la Augustin la Toma dăquino şi Calvin a existat întotdeauna între teişti o

recunoaştere a faptului că Dumnezeu este revelat în creaţia Sa. Toţi oamenii îl cunosc pe Dumnezeu prin conştiinţă şi prin creaţie şi sunt socotiţi răspunzători pentru această cunoaştere. Nicio creatură morală raţională nu este lipsită de această revelaţie. Omul o poate distorsiona şi suprima, dar cu toate acestea este conştient de ea. Într-adevăr, revelaţia naturală precede în mod logic revelaţia supranaturală, deoarece de unde şi-ar putea cineva da seama că un anumit lucru sau fenomen reprezintă o revelaţie specială dacă nu ar avea un context general în care să o plaseze? Cum ar putea şti un om că Dumnezeu este Cel care dă revelaţia specială dacă nu ar avea o cunoaştere anterioară cu privire la cine este Dumnezeu? Dumnezeul creaţiei (Gen. 1: 1) vine în mod logic şi, de fapt, înainte de Dumnezeul revelaţiei supranaturale (Evr. 1: 1, 2).

2. O altă contribuţie importantă a deismului este că el pune accentul pe raţiune în problemele de crez religios. Majoritatea deiştilor nu au fost fideişti; ei au crezut că presupusele minuni şi revelaţii trebuie să fie aduse înaintea tribunalului raţiunii pentru a separa falsitatea de adevăr. Nu trebuie acuzaţi în privinţa aceasta. Mulţi teologi conservatori au argumentat pe bună dreptate că raţiunea trebuie folosită pentru a judeca dacă Scripturile sunt cu adevărat o revelaţie a lui Dumnezeu. Aceasta nu înseamnă că raţiunea este superioară lui Dumnezeu, deoarece Dumnezeu este sursa raţiunii şi a principiilor raţiunii – cum este legea noncontradicţiei. Dacă o presupusă revelaţie este contradictorie din punct de vedere logic, nu poate fi nicidecum obiectul unei credinţe raţionale cum este cea pe

care Scriptura le porunceşte creştinilor să o aibă (1 Petru 3: 15). Prin urmare, deiştii nu ar trebui acuzaţi pentru folosirea raţiunii ca să judece revelaţia sau minunile, ci pentru folosirea greşită a raţiunii şi pentru că au fost nerezonabili în folosirea ei.

3. De asemenea, atitudinea deistă faţă de minuni nu este lipsită de o oarecare justificare, deşi nu este în întregime de acord cu un supranaturalism autentic. Teistul poate admite cu uşurinţă că raţiunea ar trebui folosită pentru a elimina pretenţiile false şi nelegitime de supranatural. Chiar şi Scriptura le porunceşte credincioşilor să „cerceteze duhurile" şi să se păzească de „profeţi mincinoşi" (1 Ioan 4: 1; Mat. 7: 15). Într-adevăr, dacă multe minuni sunt găsite fără justificare datorită lipsei unor dovezi care să le sprijine, atunci o minune adevărată poate fi mai uşor apărată prin dovezi justificabile. Dacă afirmaţiile religioase contradictorii sunt sprijinite de pseudo-minuni, şi dacă este posibil să sprijinim minunile unice (reale) încât să eliminăm rivalii, atunci asemenea minuni au o valoare apologetică legitimă. Pe scurt, atacul deismului împotriva minunilor false este un

preludiu folositor la dovedirea minunilor autentice de către teismul creştin.

4. În fine, un produs secundar important a rezultat din atacul puternic şi susţinut împotriva creştinismului tradiţional. Asediul de-ist a atras câteva dintre cele mai erudite şi mai viguroase apărări ale creştinismului fundamentalist din vremurile moderne. Bishop Berk-ley, Bishop Butler şi William Paley au contribuit cu lucrări măiestre la această cauză apologetică. Chiar şi sceptici cum au fost Lord Lytleton şi Frank Morison au fost convertiţi şi au devenit apărători fervenţi ai creştinismului Critica deistă a impulsionat studiul arheologiei care a produs nu numai convertirea unor oameni celebri ca Sir William Ramsey, ci sute de mii de confirmări arheologice ale concepţiei biblice despre lume şi viaţă. Pentru toate acestea putem fi indirect mulţumitori pentru atacul furibund şi susţinut al deismului împotriva creştinismului biblic.

Aspecte negative ale concepţiei deiste despre lume şi viaţă

Ca și concepție despre lume și viață, deismul suferă din cauza unor dificultăți interne și externe de nedepășit. Să rezumăm în continuare cele mai importante probleme.

1. Mai întâi de toate, concepția deistă despre Dumnezeu este incompatibilă cu poziția lor cu referire la minuni. Întrucât Dumnezeu a făcut minunea creației *ex nihilo* (din nimic), rezultă din însăși natura și puterea acestui fel de Dumnezeu că alte minuni mai mici sunt posibile. Umblarea pe apă este o problemă măruntă pentru un Dumnezeu care a creat apa la început. Zămislirea unei ființe omenești printr-un ovul de femeie (nașterea din fecioarănu este dificilă pentru un Dumnezeu care a făcut lumea din nimic. Înmulțirea pâinilor nu este nicidecum mai impresionantă decât crearea materiei la început. Pe scurt, este o contradicție să admitem minunea creației și să negăm că sunt posibile alte minuni.

2. În al doilea rând, concepția deistă despre Dumnezeu este bazată pe un model mecanicist nevalabil și nu pe un model personal. Dumnezeu nu este doar Meșterul inginer constructor al mașinăriei. Pe baza acestui model nu este de mirare că deiștii trag concluzia că o creație „perfectă" nu ar necesita atenție personală și intercomunicare miraculoasă. Cu cât este mai perfect mecanicul, cu atât este mai perfectă mașinăria, și cel mai perfect mecanic ar putea crea cea mai perfectă mașinărie care nu ar mai avea nevoie de „ajustări". Dar dacă Dumnezeu este un Dumnezeu personal, așa cum recunoaște chiar și conceptul deist de Dumnezeu, nu există niciun motiv pentru care un univers;, perfect" creat de un Dumnezeu personal să nu fie un univers care să necesite atenție personală. Relația miraculoasă dintre Crea-DEISMUL 183

torul personal și persoanele create de el nu numai că ar fi posibilă ci ar părea foarte probabilă. Dacă dorința de a avea comunicare personală între tărâmul supranatural și cel natural decurge din faptul că Dumnezeu este un Dumnezeu personal, atunci a nu face minunea comunicării personale (adică, revelația) ar arăta că Dumnezeu este mai puțin decât perfect personal. O dată ce am recunoscut că Dumnezeu este un Dumnezeu personal, ne contrazicem singuri dacă nu admitem comunicarea personală din tărâmul

supranatural la cel natural.

3. Un Dumnezeu preocupat atât de mult încât să creeze oamenii la început ar trebui să fie suficient de preocupat încât să intervină în folosul lor când au ajuns în dificultăți grave. „Cum îți așterni, așa dormi" nu este nicidecum o atitudine potrivită pentru un Creator bun. Dacă El a avut suficientă dragoste și preocupare pentru om încât să-l creeze, atunci ar fi compatibil cu natura lui Dumnezeu să credem că Dumnezeu ar interveni în mod miraculos ca să-l ajute pe om când este la nevoie. Și desigur, un Dumnezeu suficient de puternic încât să creeze lumea este suficient de puternic pentru ca să o ajute. Legile creației sunt inviolabile; ele sunt create și sunt relative. Tot ce este creat și ce este relativ poate fi pus de-o parte, dacă este necesar, pentru binele moral al omului. Prin urmare, natura lui Dumnezeu, chiar așa cum este El conceput de deiști, ar fi compatibilă cu intervenția miraculoasă în lumea naturală când situația o cere.

4. Argumentul deist menit să elimine baza pentru credința într-o revelație supranaturală se aplică în egală măsură la eliminarea credinței deiste în creație. Deiștii nu au dreptul să creadă că Dumnezeu a creat lumea din nimic, după cum nici supranaturalistul nu are dreptul să creadă că Dumnezeu a făcut minuni. Dacă nu putem avea încredere în Biblie ca să ne dea învățături cu privire la o anumită doctrină, atunci nu există niciun temei să credem că învățăturile cu privire la altă doctrină sunt adevărate. Atât creația cât și revelația sunt minuni, și o minune ca atare nu poate fi descoperită prin mijloace pur științifice sau naturale. Nu putem dovedi prin rațiune doctrina creației *ex nihilo*, în ciuda încercărilor unor teiști. Producerea prin Cauza Primară a universului din nimic este un act supranatural și actele supranaturale nu pot fi observate sau demonstrate în mod științific. Putem vedea anumite *rezultate* observabile ale unui act supranatural (de ex., un trup uman care rezultă prin nașterea din fecioară) dar nu putem observa un *modus operandi* prin care a avut loc minunea. Prin urmare, deiștii se contrazic singuri în atacul împotriva revelației, când acceptă prin revelație doctrina creației.

5. În afară de aceasta, critica deistă cu privire la credibilitatea documentelor biblice și a autorilor lor este foarte deficitară. Confir

marea arheologică a autenticității Scripturii a fost copleșitoare în perioada scursă de la epoca de aur a deismului. Peste douăzeci și cinci de mii de descoperiri au confirmat tabloul lumii biblice prezentat în Scriptură. Integritatea martorilor oculari și a scriitorilor documentelor Noului Testament a fost dovedită din plin. Așa-zisele contradicții din cadrul Bibliei au primit răspunsuri. Nu s-a dovedit că există nicio eroare științifică în Biblie.33 Pe scurt, deismul nu a reușit să arunce suficientă îndoială asupra supranaturalului, fie în principiu, fie în practică.

Sumar și concluzii

9

Deiștii cred că Dumnezeu a creat lumea dar că nu „se amestecă" în ea. Dumnezeu a creat lumea naturală dar nu o perturbă niciodată cu evenimente supranaturale. Dumnezeu este în afara lumii și El nu operează în interiorul ei într-un mod miraculos. În ciuda multelor aspecte utile și a îndrumărilor spre teism biblic, poziția deistă este în mod clar inadecvată. O dată ce admitem minunea creației, posibilitatea altor minuni decurge din aceasta. De fapt, însăși conceptul unui Dumnezeu deist nu poate fi redus la un model pur mecanicist care să nu permită intervenția personală în lume. Un Dumnezeu personal își arată perfecțiunea prin relația personală miraculoasă cu creaturile Sale. A afirma contrariul este neconsecvent. Dacă Dumnezeu a fost suficient. de preocupat de om încât să-l creeze, s-ar părea că de aici decurge că El ar fi suficient de preocupat încât să intervină ca să-l ajute. Într-adevăr, există o mulțime de dovezi ca să credem că Dumnezeu a intervenit în mod miraculos în lume. Deismul este mort atât din punct de vedere istoric cât și filosofic.

LECTURI SELECTATE PENTRU CAPITOLUL 9

Expunerea deismului

Herbert of Cherbury. *De Veritate*.

Kant, Immanuel. *Religion Within Limits of Reason Alone*.

Paine, Thomas. *The Age of Reason*.

Tindal, Matthew. *Christianity as Old as Creation*.

Toland, John. *Christianity Not Mysterious*.

Woolston, Thomas. *Discourses on Miracles*.

DEISMUL 185

Evaluarea deismului

Bentley, Richard. *Remarks upon Late Discourses of Free-Thinking*.

Butler, Bishop. *Analogy în Religion*.

„Infidelity". *New York*, *American Tract Society* (nedatată).

Leland, John. şi *View of the Pricipal Deistic Wrtters*…

Õrr, John. *English Deism*.

Note

1. Vezi John Õrr, *English Deism*, p. 61.
2. Õrr, p. 62.
3. Õrr, p. 63.
4. Õrr, p. 67.
5. Õrr, p. 68.
6. Hobbes, *Leviathdn*, cap. 1 şi 3.
7. Hobbes, cap. 12…
8. Hobbes, cap. 12.
9. Locke, *An Essay Concerning Human Understanding*, cartea a II-a, cap. 1.
10. Õrr, *English Deism*, *p*, *111*.
11. John Locke, *Discourse of Miracles*, p. 256.
12. Õrr, *Ebglish Deism*, *p*. *121*.
13. Õrr, p. 120.
14. Õrr, p. 123.
15. Õrr, p. 124 – 5.
16. Õrr, p. 132.
17. Õrr, p. 135.
18. John Leland! *View of the Principal Deistic Writers… vol. I,* p. 113.
19. Õrr, *English Deism*, *p*. *141*.
20. Õrr, p. 143.
21. Õrr, p. 144.
22. Õrr, p. 515.
23. Õrr, p. 153.

24. Õrr, p. 156.
25. Õrr, p. 157.
26. Õrr, p. 159 – 60.
27. Õrr, p. 163 – 64.
28. David Hume, *Dialogues Concerning Natural Religion*, *Introducere și Concluzii*.
29. Immanuel Kant, *Religion Within the Limits of Reason Alone*, *p. 79, 80, 83, 119*.

30. Kant, p. 81, 179, 81 – 82, 84.
31. Kant, p. 83, 84.
32. *The Jefferson Bible*, ed. Douglas Lurton.
33. Vezi Partea a III-a, cap. 17 și 18.

Capitolul io

Panteismul

Panteismul este diametral opus deismului. Deismul pune accent pe distincția dintre Dumnezeu și lumea reală, în timp ce panteismul pune accent pe ideea identității lui Dumnezeu cu lumea reală. Deismul susține că Dumnezeu este în afara lumii și nu în ea, într-un mod miraculos; panteismul crede că Dumnezeu este în lume sau, mai curând, că Dumnezeu este lumea. Prin urmare, deismul accentuează transcendența lui Dumnezeu, iar panteismul accentuează imanența Lui în lume.

Există mai multe genuri de panteism. Panteismul *absolut* al lui Parmenides a identificat numai o singură ființă în univers și a desemnat tot restul universului ca neființă. Este apoi panteismul *emanațional* al lui Plotinus care a crezut că totul decurge din Dumnezeu în felul în care floarea se dezvoltă dintr-o sămânță. În afară de acesta, există panteismul *evolutiv* în care Dumnezeu este prezentat într-un mod evolutiv sau istoric. Hegel este un exemplu de panteist evolutiv care crede că Dumnezeu. Se desfășoară istoric. Alte concepții panteiste sunt *modale*, cum este cazul lui Spinoza care a afirmat că lucrurile sunt considerate moduri sau momente într-o substanță infinită, în fine, există panteismul *de manifestare* sau pe mai multe nivele, cum este panteismul întâlnit în diferite forme de hinduism. Va fi

instructiv să examinăm câteva dintre aceste sisteme panteiste.

Expunerea panteismului

Cadrul metafizic al panteismului este monismul şi Parmenides este părintele monismului apusean. Prin urmare, din punct de vedere filosofic este esenţial să începem analiza noastră cu concepţia panteistă despre lume şi viaţă a lui Parmenides.

187

188 APOLOGETICA TEISTA

Monismul lui Parmenides

Moniştii cred că în ultimă analiză realitatea este unificată. Un monist absolut crede că realitatea este în ultimă analiză una şi numai una; orice multiplicitate este lipsită de realitate. Fiinţa este, iar ne-fiinţa nu este. Totul este Una şi Una este Totul. Fiinţa este unitate şi unicitatea iar multiplicitatea este ne-fiinţă şi iluzie.

Logica monismului lui Parmenides poate fi rezumată foarte simplu. Nu pot exista două realităţi sau două fiinţe; dacă ar fi aşa, una ar trebui să fie diferită de cealaltă. Dacă nu ar exista nicio diferenţă atunci ar fi o realitate identică şi nu două. Pentru ca să fie lucruri cu adevărat diferite, trebuie să existe o diferenţă reală. Tot ce diferă trebuie să difere prin fiinţă sau prin ne-fiinţă, întrucât nu există alte moduri în care să difere. Totuşi, două fiinţe nu se pot deosebi prin nimic sau prin ne-fiinţă, deoarece dacă nu se deosebesc prin nimic, nu diferă deloc. Şi dacă nu diferă deloc atunci sunt identice şi sunt una. Pe de altă parte, două lucruri nu se pot deosebi prin fiinţă deoarece fiinţa este însăşi trăsătura pe care o au în comun şi lucrurile nu se pot deosebi prin ceea ce au în comun; cu alte cuvinte, punctul de identitate nu poate fi în acelaşi timp punctul de deosebire. Prin urmare, argumentează Parmenides, nu pot exista două fiinţe în univers. Toate lucrurile sunt în ultimă analiză şi în mod absolut una. Orice aparentă multiplicitate nu este decât o iluzie.

Ucenicul lui Parmenides, Zeno, a folosit argumentul de *reductio ad absurdum* pentru a dovedi poziţia monistă a maestrului său. Dacă presupunem că multiplicitatea este posibilă, spune Zeno, ajungem la paradoxuri nerezolvabile. De exemplu, dacă o linie este divizibilă de la punctul A la punctul B, atunci poate fi împărţită în jumătate şi apoi

jumătatea în jumătate și tot așa până la infinit. Dar divizibilitatea infinită este imposibilă întrucât un număr infinit nu poate fi atins. Prin urmare, divizibilitatea nu este posibilă. Așadar, realitatea este indivizibilă. Zeno a argumentat de asemenea că mișcarea este imposibilă deoarece pentru a merge de la A la B, cineva trebuie să parcurgă mai întâi jumătate din distanță și apoi jumătate din jumătate și tot așa până la infinit. Dar întrucât un infinit nu poate fi niciodată traversat, nu ne putem deplasa cu adevărat de la un punct la altul. Urmează, deci, că totul este un punct de identitate absolută, indivizibil și de netraversat. Sau, cum ar fi spus Parmenides, există o singură sferă de Ființă eternă și indivizibilă.

Panteismul emanațional al lui Plotinus

Monismul grec timpuriu a ajuns la maturitate în misticismul grec târziu al lui Plotinus, care este exemplul clasic de panteism apusean, în gândirea lui Plotinus monismul raționalist grec a înflorit dând

naștere misticismului panteist. O examinare a sistemului său expus în *Enneads* (Eneadele) va fi un exemplu de panteism emanațional.

Contrar cursului general al gândirii grecești, Plotinus a susținut că realitatea ultimă trece dincolo de ființă la unitate absolută. (1) Unicul este sursa absolută a oricărei ființe și multiplicități. Orice lucru din univers diferă de celelalte prin gradul său de unitate, și orice lucru decurge din Unitatea absolută (Dumnezeu) și se deosebește de aceasta. Dumnezeu trebuie să fie în mod absolut Unic deoarece orice multiplicitate presupune o oarecare unitate anterioară și orice multiplu este alcătuit din unități mai mici. În afară de aceasta, Unitatea absolută (Dumnezeu) nu este conștientă de sine, întrucât conștiința de sine implică o dualitate fundamentală între cel ce cunoaște și ceea ce este cunoscut, și unitatea absolută ca atare nu are o asemenea dualitate. (2) Prin urmare, când din necesitatea absolută a propriei sale naturi Unicul se dezvoltă ca o sămânță care dă naștere la o floare sau ca un centru din care pleacă raze, din Cel Unic emană *Nous* (Ideea, Mintea). Această primă emanație este Ideea universală care face

posibilă cunoaşterea. Nous este Unicul care devine conştient de sine şi care formează ceea ce Plotinus numeşte *Unul-Mulţi*. Când Nous reflectează înapoi asupra sursei sale (Unicul) devine în mod voluntar conştient de sine. Apoi, când Nous reflectează în mod lăuntric asupra sa, produce alte idei sau fiinţe cu capacitate de cunoaştere. (3) Când Nous reflectează în exterior dă naştere la Viaţă (sau Sufletul Lumii); aceasta este ceea ce Plotinus numeşte Unul *şi-Mulţi*. Din Sufletul Lumii se nasc toate celelalte lucruri vii (suflete), ca speciile din cadrul unui gen. Unicul, Nous, şi Sufletul Lumii formează o triadă emanaţională a Dumnezeirii din care decurg toate celelalte lucruri în mod emanaţional şi necesar.1

(4) Pe un plan inferior Ideii şi Sufletului este Materia, care este cea mai multiplă dintre toate, aşa numitul *Mulţi*. Întrucât întregul proces este o desfăşurare necesară de la unitate la o tot mai mare multiplicitate, este necesar ca în cele din urmă să se ajungă la multiplicitatea cea mai ridicată: aceasta este Materia. Materia nu este absolut nimic; ea este ultima rămăşiţă din ceva mai înainte ca emanaţiile să atingă limita anihilării. Materia este punctul de la care nu mai este posibilă altă multiplicitate fără a trece în nefiinţă. În afară de aceasta, întrucât unitatea este bună în mod absolut, rezultă că multiplicitatea este rea. Materia însăşi nu mai are nicio rămăşiţă de bine; ea are doar capacitatea pentru bine. Există, deci, o ierarhie completă a fiinţelor şi a bunătăţii de la Cel Dintâi la cel de pe urmă, de la Dumnezeu la rău, de la Unitate la multiplicitate, de la Unicuf care este dincolo de Idee la materie.2

Acest proces, însă, nu este uni-direcţional. Dumnezeu nu numai că emană alte lucruri, ci emanaţiile se întorc la Sursa din care au venit. Există un fel de bumerang al existenţei când ceea ce vine în jos trebuie să meargă din nou în sus. Ceea ce decurge din Unitatea finală caută să se întoarcă iarăşi în acest sanctuar. Dar ce este mai jos şi mai târziu este întotdeauna inferior faţă de ce este mai sus şi mai timpuriu. Prin urmare, multiplicitatea absolută nu poate distruge unitatea absolută; răul nu poate învinge binele şi ne-fiinţa nu poate anihila fiinţa.3

Omul, microcosmosul care posedă minte (idee), suflet şi materie

este punctul în care călătoria de întoarcere devine conştientă. Hoinărind în ţara străină a răului şi multiplicităţii, sufletul superior al omului este prins de dorul după Patria bunătăţii şi unităţii. Sufletul superior al omului parcă ar fi prins cu o curea de elastic care poate fi întinsă numai până la o anumită limită în lumea materială. Mai curând sau mai târziu o „plesnitură" bruscă îl trage pe om înapoi spre sursa din care a fost „întins" iniţial. Când o fiinţă ajunge să vadă pragul anihilării complete, se întoarce ca un resort înapoi la Fiinţa şi la Sursa Fiinţei. Ultima rămăşiţă de bine este respinsă când omul priveşte ţintă la faţa descoperită a răului.4

Drumul de întoarcere la unitate nu este uşor; materia este pentru suflet o povară care-l trage în jos. De aceea, ascetismul este un stadiu preliminar necesar în ascensiunea spre Dumnezeu. Trebuie să ne întoarcem de la lumea exterioară multiplă la lumea interioară mai unificată a sufletului. Negarea fizicului este esenţială pentru atingerea spiritualului. Trecerea de la *extern* la *intern* este prima mişcare în direcţia atingerii unirii cu Dumnezeu.5

Al doilea stadiu este trecerea de la *intern* la *etern*, adică de la interior la superior (ce este în sus). Trecerea este de la sufletul inferior la sufletul superior şi de la suflet la gândire (idee) care este mai presus de suflet. Pe scurt, trebuie să trecem de la senzorial la intelectual, trecere prin care Plotinus nu înţelege tărâmul intelectului omului ci o identificare a gândirii (ideii) noastre cu Gândirea (Ideea – Nous). Cel care cunoaşte şi ceea ce este cunoscut trebuie să devină una; în aceasta constă actul suprem şi cel mai unitar de cunoaştere. Totuşi, chiar şi atunci când gândirea individuală a cuiva a devenit una cu Gândirea (Ideea), continuă să existe o dualitate fundamentală dintre cel ce cunoaşte şi ceea ce este cunoscut; unitatea absolută nu a fost atinsă încă.

Pentru unirea finală şi supremă nu este suficient nici ascetismul preliminar şi nici meditaţia preliminară; la Unicul se poate ajunge numai printr-un „salt" al intuiţiei mistice în care un om devine „una cu Unicul" şi „singur cu Singurul". Este un salt dincolo de Fiinţă şi dincolo de cunoaştere. Nu este conştientă ci numai convergenţă.

Centrul fiinţei noastre se suprapune cu Centrul Fiinţei. În starea aceasta omul trece de la cognitiv la intuitiv, dincolo de raţional, la mistic. Aici se realizează din nou unitatea absolută. Fiii rătăcitori s-au întors acasă şi oile rătăcite sunt din nou în staul. Ceea ce a emanat s-a întors; totul a venit de la Dumnezeu (ex*deo*) şi totul trebuie să se întoarcă la El.7

Plotinus a recunoscut că el nu are decât o cunoaştere negativă a Unicului. El ştie nu ce este, ci ştie doar că este nu-mulţi. Orice cunoaştere pozitivă, raţională sau cognitivă a Unităţii absolute este imposibilă. Cel mai bun lucru pe care-l putem face este să atribuim Unicului perfecţiuni pe care le produce dar pe care nu le posedă. Prin urmare, noi numim ceea ce produce Unicul bine, frumuseţe şi fiinţă; dar El nu posedă într-adevăr şi în mod intrinsec aceste caracteristici care îi sunt aribuite. Putem vorbi despre El numai în termenii a ceea ce vine de la El, dar rezultatele nu ne spun nimic despre Sursa lor. Dumnezeu este literalmente inefabil (de nedescris).8

În concluzie, forma de panteism a lui Plotinus este emanaţională, în sensul că totul decurge din Dumnezeu şi totul se întoarce la El. În ultimă analiză Totul este în Unul; Unul nu este Totul. Sursa oricărei realităţi este Unitatea, şi gradul de unitate este criteriul prin care ceva este constituit în însăşi natura fiinţei sale. Cu cât este ceva mai puţin unit, cu atât este mai puţin real. Prin urmare, la Plotinus nu întâlnim un monism rigid şi inflexibil, ci o unitate divină emanaţională, în desfăşurare, care se revarsă ca o cascadă de-a lungul şirului lung de fiinţe, de la Unitate la o tot mai mare multiplicitate.

Panteismul modal al lui Spinoza

Benedict Spinoza a fost raţionalist în epistemologia lui, dar panteist în poziţia lui metafizică. El începe cu o definiţie axiomatică. „Prin *Dumnezeu* eu înţeleg o fiinţă absolut infinită – adică, o substanţă care constă din atribute infinite şi fiecare dintre acestea exprimă esenţa eternă şi infinită". Prin „substanţă" Spinoza înţelege „ceea ce există în sine şi ce este conceput prin sine". Prin „atribut", care se deosebeşte numai în mod formal şi nu real de „esenţă", se înţelege „ceea ce este perceput de intelect că constituie esenţa substanţei". „Modul", pe de altă parte, este o „modificare (afectare) a substanţei,

sau ceea ce există şi este conceput prin ceva diferit de sine". Înarmat cu aceste definiţii şi cu câteva axiome de bază, Spinoza trece la deducerea existenţei unui Dumnezeu panteist.

În primul rând, „substanţa este, prin natura ei, anterioară modificărilor sale". Două substanţe ale căror atribute sunt diferite nu au nimic în comun. Două sau mai multe lucruri distincte trebuie să difere fie prin substanţa, fie prin atributele lor, întrucât „orice lucru care

există, există fie în sine, fie în altceva". Rezultă de aici că „în univers nu pot exista două sau mai multe substanţe care au aceeaşi natură sau aceleaşi atribute". Dovada pe care o oferă Spinoza pentru aceasta este reminiscentă de la Parmenides: „Dacă sunt date câteva substanţe distincte, ele trebuie să se deosebească una de alta fie prin diferenţa dintre atributele lor, fie prin diferenţa dintre modificările lor". Dar dacă ele diferă „numai prin diferenţa dintre atributele lor, recunoaştem prin aceasta că nu pot exista mai multe substanţe cu atribute identice", deoarece ele nu se pot deosebi prin ceea ce le face identice. Pe de altă parte, dacă ele diferă numai prin modificările lor, „rezultă că dacă lăsăm de-o parte modificările şi dacă examinăm substanţa în sine, care există cu adevărat, nu putem concepe că o substanţă este diferită de alta – adică (potrivit cu Prop. IV), nu pot fi recunoscute mai multe substanţe, ci numai una singură. Q.E. D". Aşadar, monismul rezultă în mod automat, ca o demonstraţie matematică, din definiţiile evidente şi din axiomele gândirii.1

Nu numai că există o singură substanţă în univers – toate celelalte lucruri nu sunt decât modificări ale ei – ci acea substanţă este infinită. Spinoza dovedeşte în felul următor această afirmaţie: „Poate exista numai o singură substanţă cu un atribut identic şi existenţa decurge din natura ei (Prop. VII); natura ei, deci, implică existenţa, fie finită, fie infinită". Dar ea „nu există ca substanţă finită, deoarece (potrivit Def. II) în cazul acesta ar fi limitată de altceva de acelaşi fel, care ar exista de asemenea în mod necesar (Prop. VII); prin urmare, ar exista două substanţe cu un atribut identic, lucru care este absurd (Prop. V). De aceea substanţa există ca substanţă infinită. Q.E. D".

Aşadar, există o singură substanţă infinită şi numai una, adică, Dumnezeu.11

Potrivit lui Spinoza, „cu cât un lucru are mai multă realitate sau fiinţă, cu atât este mai mare numărul atributelor lui". De aici rezultă că „nu există decât o singură substanţă în univers şi... aceasta este absolut infinită...", deoarece „niciun lucru din natură nu este mai clar decât faptul că fiecare entitate în parte trebuie concepută cu un oarecare atribut, şi că realitatea sau existenţa ei este proporţională cu numărul de atribute care exprimă necesitatea sau eternitatea şi caracterul infinit". În consecinţă, „este cât se poate de clar că o fiinţă absolut infinită trebuie să fie definită cu necesitate ca şi constând din atribute infinite, fiecare dintre ele exprimând o anumită esenţă eternă şi infinită". Şi dacă Dumnezeu trebuie să fie definit ca o substanţă care constă din atribute infinite, El trebuie să existe în mod necesar, deoarece „dacă lucrul acesta ar fi negat – încercaţi să concepeţi, dacă este posibil, că Dumnezeu nu există – atunci esenţa Lui nu implică existenţa. Dar lucrul acesta (potrivit cu Prop. VII) este absurd. Prin urmare, Dumnezeu există în mod necesar".1

Dumnezeu, deci, este singura substanţă care poate exista, deoarece „dacă am admite că există o altă substanţă în afară de Dumnezeu, ar trebui să fie explicată printr-un atribut al lui Dumnezeu şi astfel ar exista două substanţe cu acelaşi atribut, fapt care (potrivit Prop. V) este absurdprin urmare, în afară de Dumnezeu nu poate fi admisă, sau concepută, existenţa nici unei alte substanţe". De aici rezultă „că extensiunea şi ideea sunt fie atribute ale lui Dumnezeu, fie accidente (modificări, alterări) ale atributelor Lui", deoarece „orice lucru care este, este în Dumnezeu, şi fără Dumnezeu nu poate exista nimic şi nu poate fi conceput nimic". Aceasta nu înseamnă că Dumnezeu are un trup, o minte şi pasiuni ca şi omul. Imaginea aceasta este greşită deoarece în Dumnezeu nu există nicio cantitate definită; El este absolut infinit. Totuşi, trebuie să tragem concluzia că „substanţa extinsă este unul dintre atributele infinite ale lui Dumnezeu". Deficienţa argumentelor opuse, a spus Spinoza, este că toate presupun în mod greşit că substanţa extinsă este compusă din părţi. Lucrul

acesta nu este adevărat. Dumnezeu este infinit de extins şi totuşi El nu are părţi. Substanţa lui Dumnezeu este indivizibilă, deoarece „dacă ar putea fi împărţită, părţile în care ar fi împărţită ar reţine fie natura absolut infinită a substanţei, fie nu ar reţine-o. În primul caz, ar trebui să avem mai multe substanţe cu aceeaşi natură, fapt care (potrivit Prop. V) este absurd". În celălalt caz, (potrivit Prop. VII) substanţa absolut infinită ar înceta să existe, fapt care (potrivit Prop. XI) este de asemenea absurd", întrucât ceva ce prin natura sa este o existenţă necesară, nu poate fi divizat şi distrus. Prin urmare, Dumnezeu trebuie să fie infinit de extins şi nu este alcătuit din părţi.13

În rezumat, „toate lucrurile... sunt în Dumnezeu şi toate lucrurile care au loc, au loc numai prin legile naturii infinite a lui Dumnezeu şi decurg... din caracterul necesar al esenţei Lui". Căci „din necesitatea naturii divine trebuie să rezulte un număr infinit de lucruri în moduri infinite – adică, toate lucrurile care pot fi încadrate în sfera intelectului infinit". Aceasta rezultă deoarece „din definiţia dată oricărui lucru intelectul deduce câteva proprietăţi care rezultă deja cu necesitate din aceasta". Şi întrucât Dumnezeu este necesar, „rezultă că din necesitatea naturii Sale trebuie să rezulte în mod necesar un număr infinit de lucruri". Prin urmare, „Dumnezeu acţionează numai pe baza legilor propriei Sale naturi şi nu este constrâns de nimeni". În sensul acesta spunem despre Dumnezeu că este „liber"; adică, „Dumnezeu acţionează numai pe baza necesităţii naturii Sale şi de aceea Dumnezeu este... singura cauză liberă". Q.E. D". Dumnezeu nu este „liber" în sens deliberativ, deoarece „nici intelectul şi nici voinţa nu aparţin naturii lui Dumnezeu".14

Întrucât Dumnezeu este necesar şi întrucât toate lucrurile decurg cu necesitate din El, rezultă că „un număr infinit de lucruri... au rezultat cu necesitate într-un număr infinit de moduri sau rezultă întotdeauna din aceeaşi necesitate; la fel cum din natura unui triunghi decurge... că cele trei unghiuri interioare însumate sunt egale cu două unghiuri drepte". Tot aşa „toate lucrurile care sunt, sunt în Dumnezeu... Dumnezeu, deci, este cauza lăuntrică stabilă, şi nu

trecătoare, a tuturor lucrurilor". Întrucât Dumnezeu este etern şi necesar, toate lucrurile decurg în mod etern şi necesar din Dumnezeu. Căci „toate lucrurile care rezultă din natura absolută a oricărui atribut al lui Dumnezeu trebuie să existe întotdeauna şi să fie infinite". Lucrul acesta este adevărat atât cu privire la moduri cât şi cu privire la atribute, deoarece un mod poate fi conceput că există numai printr-o oarecare perfecţiune necesară a lui Dumnezeu şi de aceea trebuie să existe cu necesitate. În caz contrar nu ar putea nici măcar să fie conceput că există. Din aceasta rezultă că orice eveniment şi orice act din lumea finită este determinat de Dumnezeu, deoarece „orice lucru individual sau orice lucru care este finit şi care are o existenţă condiţională, nu poate exista sau nu poate fi condiţionat să acţioneze decât dacă este condiţionat pentru existenţă şi acţiune printr-o cauză care este diferită de sine…" Dar întrucât această serie cauzală şi condiţională nu poate merge la infinit, trebuie să ajungem la prima cauză condiţională a oricărui act sau eveniment din lumea finită. Pe scurt, „toate lucrurile care sunt, sunt în Dumnezeu, şi depind de Dumnezeu în aşa fel încât fără El ele nu pot exista şi nu pot fi nici măcar concepute". Căci „nimic din univers nu este contingent (întâmplător), ci toate lucrurile sunt condiţionate să existe şi să opereze într-un anumit mod de necesitatea naturii divine". Tot ce este, este în Dumnezeu. „Dar Dumnezeu nu poate fi numit un lucru contingent (întâmplător), deoarece El există cu necesitate şi nu în mod întâmplător. În plus, modurile naturii divine rezultă din aceasta cu necesitate şi nu întâmplător". 15

În universul panteist al lui Spinoza, ca şi în cel al lui Plotinus, răul decurge cu necesitate de la Dumnezeu, deoarece „lucrurile nu ar fi putut fi aduse în fiinţă de Dumnezeu într-un mod şi în într-o ordine diferită decât cea care a fost de fapt obţinută". De aici rezultă că „lucrurile au fost aduse în fiinţă de Dumnezeu în cea mai înaltă perfecţiune, în măsura în care ele au rezultat cu necesitate dintr-o natură absolut perfectă". Căci „voinţa lui Dumnezeu nu poate fi diferită… de perfecţiunea lui Dumnezeu. De aceea nici lucrurile nu pot fi diferite. Dacă cineva l-ar întreba pe Spinoza: „Dacă Dumnezeu este perfect, de ce sunt atât de multe imperfecţiuni în natură?", el ar

răspunde: „Perfecţiunea lucrurilor trebuie să fie recunoscută numai

În natura şi puterea lor; ele nu sunt mai mult sau mai puţin perfecte, după cum satisfac sau nu simţurile umane". Dacă întrebăm: „De ce a creat Dumnezeu oameni care pot şi sunt controlaţi de ceva inferior raţiunii?", răspunsul lui Spinoza ar fi: „Deoarece materia nu era inadecvată pentru El pentru crearea oricărui grad de perfecţiune, de la cel mai înalt până la cel mai scăzut; sau, într-un sens mai restrâns, deoarece legile propriei Lui naturi sunt atât de vaste încât sunt suficiente pentru producerea oricărui lucru care poate fi conceput de o inteligenţă infinită, aşa cum am arătat în Prop. XVI".16

În rezumat, Dumnezeu este o Fiinţă infinit de perfectă şi necesară. Orice lucru este fie un atribut, fie un mod al substanţei Lui. Întrucât Dumnezeu este infinit şi necesar, din natura Lui rezultă o infinitate de grade necesare de perfecţiune. Răul este necesar deoarece împreună cu diferitele grade de perfecţiune vin şi gradele de imperfecţiune corespunzătoare. Totul este în Dumnezeu şi totul rezultă din Dumnezeu. Substanţa lui Dumnezeu este absolut bună; numai manifestările modale infinite ale acestei substanţe sunt cele care manifestă grade diferite de perfecţiune (şi imperfecţiune). Prin urmare, în unicitatea şi necesitatea infinită a lui Dumnezeu nu există niciun rău. Răul este întâlnit numai în manifestările modale care sunt mai puţin reale decât în mod ultim.

Panteismul neo-hinduist al lui Radhakrishnan

Experienţa religioasă indiană este foarte variată. În Upanişade întâlnim totul, de la monismele impersonale la diferite forme de teism. Una dintre cele mai interesante şi influente forme de neo-hinduism este cea a lui Radhakrishnan. Panteismul lui este modificat pentru a-l face mai atrăgător pentru cei influenţaţi de teismul apusean.

Potrivit lui Radhakrishnan există câteva stări sau nivele ale realităţii. „Avem (1) Absolutul, (2) Dumnezeu ca Forţă Creatoare, (3) Dumnezeu imanent în lumea aceasta. Acestea nu trebuie privite ca entităţi separate. Ele sunt aranjate în ordinea aceasta deoarece există o prioritate logică". Fiecare formă purcede de la forma precedentă şi este bazată pe ea. „În felul acesta obţinem cele patru poziţii sau stări ale

realităţii, (1) Absolutul, *Brahman*, (2) Spiritul Creator, *Isvara*, (3) Spiritul Lumii, *Hiranya-garbha* şi (4) Lumea (*viraj*). *"'17*

Radhakrishnan compară aceasta cu panteismul neo-platonic: „La Plotinus întâlnim o schemă similară, (i) Unicul, Cel simplu, Cel necondiţionat... (II) Nous*. Lu*mea Inteligibilă pe care Plotinus o numeşte Unul-Mulţi, lumea de forme sau arhetipuri platonice... fiii) Unul şi Mulţi., Sufletul Tuturor este a treia stare, care modelează universul material după modelul gândurilor divine, ideile elaborate

196 APOLOGETICA TEISTA

În Mintea Divină... (IV) Cei mulţi. Este lumea trupurilor, lumea materiei fără formă". Schema hinduistă despre realitate, însă, se deosebeşte de emanaţionalismul plotinian prin aceea că Brahman se manifestă pe diferite nivele dar nu emană (alte* fiinţe pe flivele inferioare) şi niveleleinferioare se ridică spre nivele mai înalte. În sensul acesta pantesmul neo-hinduist este un panteism pe mai multe nivele şi nu un panteism emanaţional.

Brahman, *Realitatea ultimă*. Radhakrishnan consideră că *Brahman* este un cuvânt care vine de al rădăcina *brh*, „a creşte, a izbucni". Brahman este realitatea unică din care se naşte multiplicitatea lumii. Este esenţa subtilă şi infinită din care este alcătuit tot ce este perceput, într-una din Upanişade este definit formal astfel: „Brahman este „substanţa „din care sunt născute aceste fiinţe, cea în care trăiesc cele născute, şi cea în care se întorc la moarte". Fiind aceea „de care depind toate celelalte lucruri, la care aspiră orice existenţe, *Brahman* este suficient pentru sine, nu aspiră la nimic altceva, nu are nicio nevoie, este sursa tuturor celorlalte fiinţe..." Este Primordialul şi Supremul. „Cu adevărat, la început lumea aceasta a fost Brahman". 9 La fel ca şi Plotinus, Radhakrishnan crede că Brahman este indescriptibil. „Noi putem descrie Absolutul numai în termeni negativi. Folosind cuvintele lui Plotinus: Pute*m spu*ne *ce* n*u es*te*, dar nu* p*utem spu*ne *ce* es*te, Ab*solutul este în afara sferei descriptibilului. Este suny*ata al* budiştilor". 20

Isvara, *Spiritul Creator*. Nivelul următor al acestei manifestări triadice neo-hinduiste a lui Dumnezeu este nivelul personal. Este ca şi Nous al lui Plotinus sau ca *Logos-ul* platonic. Aici întâlnim dualitatea

simplă dintre subiect şi obiect. Este *mahat*, n\arele, sau *buddhi*, intelectul. Ca inteligenţă cosmică conţine toate ideile care servesc drept principiu de individualizare a tuturor celorlalte lucruri. *Isvara* este Lumina Supremă, principiul comunicării. Este Domnul Suprem care, la fel ca şi Demiurgul lui Platon, este Mintea creatoare care stă la baza universului. împreună cu *Brahman*, „obţinem concepţia despre un Dumnezeu-Absolut, *Brahman-Isvara*, unde primul termen indică fiinţa şi posibilitatea infinită, iar al doilea sugerează libertatea creatoare". Brahmanul Absolut este perfect şi nu are nevoie de nimic. „Este liber să se mişte sau să nu se mişte, să ia o anumită formă sau să rămână fără formă. Dacă foloseşte puterea creatoare, o face numai datorită alegerii sale libere". În *Isvara* „Supremul care – nemăsurat şi nemăsurabil devine măsurat şi definit. Imutabilul devine fecunditate infinită".21

Hiranya-garbha, *Spiritul-Lumii*. Lumea nu este doar o creaţie a lui Isvara ci este şi o manifestare a lui *Hiranya-garbha*. Lumea este auto-determinarea liberă a lui Dumnezeu, deoarece puterea de ex-PANTEISMUL 197

primare de sine îi aparţine lui Dumnezeu. *Hiranya-garbha* este spiritul care pătrunde şi animează universul. „Sufletul-Lumii este creatorul divin, domnul suprem *Isvara* care lucrează în univers". Este o posibilitate bine definită a Fiinţei Absolute care este realizată în Univers. Potrivit lui Radhakrishnan, Sufletul-Lumii este bazat pe *Isvara*; în Upanişade nu este făcută o distincţie clară între acestea. De fapt, fiecare dintre ele este o manifestare succesivă a absolutului. „Absolutul, conceput aşa cum este în sine, independent de orice creaţie, este numit *Brahman*". „Când este conceput ca spiritul care se mişcă pretutindeni în univers, este numit *Hiranya-garbha*; când este conceput ca un Dumnezeu personal care creează, protejează şi distruge universul, este numit Isvara". *Isvara* devine *Brahma*, *Vishnu* şi *Śiva* când cele trei funcţii ale lui sunt considerate separat, dar „realitatea nu este suma acestora. Aceste distincţii conceptuale sunt făcute într-o unitate inefabilă, (inexprimabilă). Acestea sunt patru (entităţi) numai în concepţia noastră mintală, fiind separate numai în aparenţă. Dacă identificăm realitatea cu o anumită stare de existenţă

care poate fi definită, oricât de pură și de perfectă, noi violăm unitatea și divizăm indivizibilul".22

Viraj, *Manifestarea Absolutului în Lume*. Potrivit lui Radhakrishnan, lumea nu este o iluzie, ci un nivel inferior de manifestare a Absolutului. Spre deosebire de Brahman însuși, lumea pare absolut nimic, dar este ultima manifestare a realității. *Aaya* este puterea lui *Isvara* din care se naște lumea". Totuși, „Dumnezeu nu creează lumea, ci Dumnezeu devine lumea. Creația este exprimare. Nu este crearea a ceva din nimic. Nu este atât facere cât este devenire". Prin urmare, *maya* nu este o iluzie ci este manifestarea creatoare a lui Dumnezeu în lumea multiplă. Desigur, se admite că lumea dualității și multiplicității nu este absolut reală. Este doar un ecou al realității. „Lumea nu este una cu Brahman, dar nu este nici complet diferită de *Brahman*". Lumea este bazată *pe Brahman*. „Lucrurile multe din lume sunt părți din *Brahman* la fel cum valurile sunt părți din mare. Toate posibilitățile lumii sunt afirmate în ființa primordială, Dumnezeu."24

Karma, *Renașterea și Viața eternă*. Când *buddhi*, inteligența, se transformă din *jiva* (eul individual, ego) în *atman* (eul universal) atunci dezvoltă adevărată cunoaștere sau intuiție (vidya). Atman este Brahman ca bază universală a personalității umane. De aceea, *Brahman* este cunoscut prin eul lăuntric al omului. Astfel, trebuie să ne întoarcem de la exterior și multiplu la lumea lăuntrică a gândului și unității. „Cunoașterea presupune unitate și unicitate de gândire și ființă, o unitate care trece peste diferențierea dintre subiect și obiect". Raționamentul logic este incapabil să-L înțeleagă pe Dumnezeu și „incapacitatea logică nu este o dovadă de imposibilitate reală". În

dividul ar trebui să-și dezvolte obiceiul introversiunii, al ruperii de lumea exterioară, și al privirii în lăuntrul propriei ființe. „Printr-un proces de abstractizare, trecem dincolo de cunoaștere, simțire și voință la Eul esențial, Dumnezeul lăuntric. Trebuie să ne reducem la tăcere vorbirea, gândirea și voința. Nu putem auzi vocea spiritului din noi câtă vreme rătăcim în discuții fără rost, hoinăreli mintale și dorințe seci". 25

„Până când nu negăm eul și nu ne înrădăcinăm în Temelia

Divină suntem sortiţi unei succesiuni nesfârşite de evenimente numită *sam-sara*" (cicluri de renaştere). Principiul care guvernează lumea aceasta a devenirii este *karma*. Legea retribuirii este cea prin care omul primeşte în viaţa viitoare răsplătirile din viaţa aceasta. *Karma* nu este o lege exterioară impusă de Dumnezeu, ci o dezvăluire a legii fiinţei noastre. Radhakrishnan a spus: „Dacă există o diferenţă fundamentală între creştinism şi hinduism, este următoarea: în timp ce un hinduist, indiferent cărei şcoli de gândire i-ar aparţine, crede într-o succesiune de vieţi, creştinul crede că „oamenilor le este rânduit să moară o singură dată şi după aceea vine judecata". Prin meditaţie, însă, credinciosul hindus poate învinge ciclul de ranaşteri impus de legea *karmei* şi poate fi unit cu Brahman. „Cine cunoaşte Brahman devine Brahman. Perfecţiunea este o stare a gândirii care nu depinde de timp sau de loc". Viaţa eternă, sau *moska*, este eliberarea de naşteri şi morţi, întrucât „cel care ştie că el este totul nu poate avea nicio dorinţă. Când cineva vede Supremul, legăturile inimii sunt rupte... Nu poate exista durere sau suferinţă sau teamă când nu există nimic altceva".26

Radhakrishnan crede că „sufletul individului este un aspect al transcendentului în univers şi când este eliberat de toate limitările, acţionează cu centrul său în Suprem".27 Pacea lui lăuntrică este manifestată în libertatea plină de bucurie a activităţii exterioare. Această unire *cu Brahman* este o stare de fericire sau nirvāṇa care nu numai că poate fi atinsă în viaţa aceasta ci este şi garanţia că individul nu va mai trebui să treacă printr-o altă viaţă de suferinţă şi frustrare provocată de dorinţe egoiste. În nirvāṇa eul ajunge la eliberarea de lupta individuală prin realizarea unirii cu Dumnezeu.

Sumarul tezelor centrale ale panteismului

Există multe feluri de panteism. Există panteismul *absolut* al lui Parmenides, în care toată realitatea este un întreg monist şi orice multiplicitate este o iluzie absolută sau ne-fiinţă. Dar toate celelalte forme de panteism oferă un oarecare statut de realitate altor lucruri afară de Dumnezeu, cel puţin pentru o vreme. Panteismul *modal* al lui Spinoza susţine că orice, în afară de substanţa unică infinită, există

ca un mod sau moment în esenţa divină. Panteismul

emanațional al lui Plotinuș consideră că creația vine din Dumnezeu în diferite grade de realitate, în funcție de depărtarea lor de Dumnezeu și în funcție de gradul lor de multiplicitate. Există mai multe varietăți de panteism hindus, dar poziția lui Radhakrishnan este un fel de panteism *de manifestare*, pe mai multe nivele, în care absolutul este revelat pe mai multe nivele diferite și descrescânde de realitate. Alte forme de panteism hindus ar susține că nivelele inferioare nu sunt atât manifestări ale absolutului cât doar simple aparențe ale lui, iar în cazul unora lumea simțurilor este de-a dreptul iluzie, nerealitate. În fine, există panteismul de dezvoltare în care Dumnezeu. Se desfășoară în procesul istoric sau evolutiv. În concepția lui Hegel, dezvoltarea este manifestată în istorie. Istoria este urma pașilor lui Dumnezeu în nisipul istoriei. Sau, istoria este o teofanie fenomenologică.

Întrucât spațiul nu permite o evaluare detaliată a diferitelor genuri de panteism, ne vom concentra asupra elementelor comune celor mai multe forme de panteism, acordând atenție punctelor importante din tipurile reprezentative discutate mai sus.

1. Concepțiile panteiste despre Dumnezeu se caracterizează printr-o *epistemologie fundamentală intuitivă*. Dumnezeu este conceput în sensul cel mai înalt și mai semnificativ nu prin observații senzoriale sau prin deducții logice ci prin intuiția mistică ce trece dincolo de legea noncontradicției.

2. Accentul pus în limbajul religios *pe negare* este esențial pentru panteism. Dumnezeu nu poate fi descris adecvat în termeni pozitivi. Nimic din experiența noastră nu poate descrie în mod adecvat cum este Dumnezeu. Dumnezeu este mai presus de ființă și depășește cunoașterea rațională.

— >

3. Concepția panteistă centrală despre Dumnezeu este *absoluta unitate și transcendență* a lui Dumnezeu. Supremația și unitatea lui Dumnezeu sunt esența realității ultime și baza pentru tot ce este derivat din El.

4. *Creația este ex De-o*, *adică*, *din Dumnezeu*. Creația din nimic, ex nihilo, nu are sens. Dumnezeu este sursa pentru toate lucrurile; toate își au originea în ființa Lui. Creația rezultă din ființa lui Dumnezeu fie

prin manifestare, fie prin emanaţie, fie printr-un fel oarecare de dezvoltare.

5. Atât *creaţia cât şi răul rezultă cu necesitate din Dumnezeu*. Absolutul nu este personal şi creaţia nu este o alegere liberă, ci rezultă din Dumnezeu cu necesitate. Plotinuş ar fi spus: „Binele se difuzează singur", adică, trebuie să emită raze ca şi razele soarelui, sau ca razele din centrul unui cerc, sau ca o sământă care se dezvoltă şi dă naştere

unei flori. Orice rele, lipsuri şi deficienţe care sunt observate în emanaţii sau în manifestări sunt acolo pentru că trebuie să fie acolo.

6. În sensul cel mai înalt şi absolut, Dumnezeu *nu este personal şi nici conştient*. Absolutul şi Supremul nu este personal ci impersonal. Personalitatea vine, în cel mai bun caz, prin emanaţie sau manifestare pe un nivel inferior.

7. *Universul este în ultimă instanţă Cel Unic* şi nu mulţi. În monismul absolut al lui Parmenides, numai Fiinţa absolut unică are realitate şi nimic altceva. În alte forme de panteism este acceptată ideea că oricare ar fi realitatea inferioară găsită în multiplicitate şi finitudine, cei mulţi sunt totdeauna în Cel Unic, dar Cel Unic nu este în cei mulţi. Cu alte cuvinte, unitatea este realitatea fundamentală din care rezultă multiplicitatea, şi nu invers. În plus, chiar dacă realitatea inferioară este acordată cu finitul şi cu cei mulţi, *în ultimă instanţă* există numai o singură realitate. Din punct de vedere temporal şi din punctul de vedere al manifestării există multe moduri şi multe aspecte ale realităţii. Dar la fel ca şi razele dintr-un cerc, există de fapt un singur punct central de realitate pe care îl au toate în comun, adică, Singura Fiinţă, Cel Unic.

O evaluare a panteismului

Ca şi concepţie despre lume şi viaţă, panteismul a avut o influenţă largă şi persistentă în lume. O bună parte a Orientului îndepărtat, de când avem date istorice, sub influenţa panteismului. Chiar şi o mare parte a lumii apusene a fost cuprinsă de valuri periodice ale panteismului plotinian. Atracţia exercitată de panteism nu a fost lipsită de justificare şi de valoare. Putem observa pe scurt câteva exemple.

Aspecte pozitive ale poziției panteiste

Panteismul a oferit multe lucruri de valoare adepților lui și a oferit atât idei profunde cât și o provocare pentru cei care nu l-au îmbrățișat ca și concepție despre lume și viață. Dintre lucrurile de valoare vom acorda o atenție specială la șase.

1. În primul rând, panteismul încearcă să fie *cuprinzător* în perspectiva sa. Panteismul nu este o filosofie fragmentară. Este o concepție cuprinzătoare despre suma totală a realității privită din acea perspectivă. În sensul acesta panteismul este atât metafizic cât și cuprinzător, două dimensiuni pozitive esențiale pentru orice concepție despre lume și viață.

2. În al doilea rând, panteismul a pus un accent special pe dimensiunea ultimă a realității care nu poate fi trecută cu vederea sau negată, și anume, *unitatea*. Unitatea și armonia sunt elemente constituente în orice concepție despre lume și viață. Dacă acesta este un univers, trebuie să existe o bază în realitate pentru unitatea lui.

3. În al treilea rând, nicio concepție adecvată despre un Dumnezeu care este demn de interesul omului nu poate neglija prezența și activitatea Lui *imanentă* în lume. Un Dumnezeu care este totalmente și complet Altul nu poate stabili relații și fără îndoială (cel puțin pentru majoritatea oamenilor) este lipsit de capacitatea de a primi închinare. Panteismul subliniază în mod adecvat că Dumnezeu este realmente în lume, cel puțin în adâncurile sufletului uman.

4. În al patrulea rând, panteismul recunoaște că numai Dumnezeu este *absolut* și *necesar*. Toate celelalte lucruri nu sunt ultime (fundamentale) și absolute în sensul suprem în care Dumnezeu este ultim și absolut. Nicio parte a creației nu este independentă sau detașată ontologic; totul este complet dependent de Dumnezeu care este Totul în toți. Această idee este o corectură valoroasă pentru multe concepții materialiste cât și pentru unele concepții deiste.

5. În al cincilea rând, panteismul implică în mod invariabil un accent epistemologic *intuitiv* care nu este apreciat adesea de oamenii cu o gândire mai empirică. Accentul pus pe intimitatea directă și nemijlocită cu obiectul cunoașterii (în special Dumnezeu) nu numai că

este valoros dar este şi inevitabil. Cunoaşterea indirectă sau deductivă trebuie să se bazeze în ultimă instanţă pe vederea directă şi nemijlocită. Orice justificare trebuie să se termine; principiile primare trebuie cunoscute în mod intuitiv. Prin urmare, o formă oarecare de cunoaştere intuitivă este esenţială pentru cunoaşterea lui Dumnezeu, care este principiul (persoana) fundamental în religie.

6. În al şaselea rând, panteiştii au pus un accent puternic şi corect pe *via negativa*. Dumnezeu nu poate fi descris în termeni pozitivi cu un sens limitat. Dumnezeu este infinit şi transcendent şi orice limitări trebuie negate din termenii care îi sunt aplicaţi. În absenţa negării se ajunge la idolatrie verbală, şi anume, la limitarea lui Dumnezeu. Panteiştii au păstrat această dimensiune importantă a limbajului religios.

Am putea remarca numeroase alte contribuţii pe care gânditorii panteişti le-au adus la filosofia istoriei (de ex., Hegel), la religii comparate şi toleranţă umană (de ex., Radhakrishnan), la păstrarea aspectului mistic şi spiritual, cât şi în multe alte domenii. Acum a venit momentul să evaluăm critic sistemul panteist ca şi concepţie despre lume şi viaţă.

Câteva critici aduse panteismului ca şi concepţie despre lume şi viaţă

Dacă este privit ca interpretare metafizică a universului, panteismul este în mod clar lipsit de echilibru şi deficitar. Există mai multe motive pentru această concluzie şi mai multe domenii în care ea poate fi ilustrată.

202 APOLOGETICĂ TEISTĂ

1. Critica cea mai fundamentală adusă unei concepţii strict panteiste despre lume şi viaţă este că o asemenea concepţie este neafir-mabilă de către om, deoarece nicio realitate individuală finită nu există ca o entitate cu adevărat diferită de Dumnezeu sau de absolut, în esenţă, un filosof strict panteist, trebuie să afirme: „Dumnezeu este, dar eu nu sunt". Această afirmaţie se contrazice singură, întrucât trebuie să existi pentru a afirma că nu existi.

Desigur, majoritatea panteiştilor nu sunt absolut monişti întrucât acordă un oarecare grad de realitate omului finit, fie că

această realitate este modală, de manifestare, emanațională sau de alt fel. În felul acesta ei speră să evite dilema contradictorie menționată mai sus. Afirmația că omul, ca persoană conștientă de sine, este doar un mod sau un aspect al lui Dumnezeu este o negare a modului în care omul se cunoaște (experimentează) pe sine. Dacă noi suntem doar moduri conștiente de sine: „De ce nu suntem conștienți de modul în care am ajuns să fim un asemenea mod? Cum s-a petrecut această amnezie metafizică și (mai important) cum putem pătrunde și domina propria noastră experiență?" De fapt, oare nu este o contradicție să afirmăm că eurile individuale finite sunt mai puțin decât reale? Cum ar putea fi adevărată vreo afirmație individuală a noastră, inclusiv afirmația că panteismul este adevărat? Dacă ne înșelăm cu privire la conștiința propriei noastre existențe individuale, cum poate ști un panteist că se înșală când este conștient că realitatea este în ultimă analiză una singură?

2. În al doilea rând, dacă acceptăm că nu există euri finite reale sau „euri", atunci nu poate exista o relație între eurile finite sau între oameni și Dumnezeu. Atât părtășia cât și închinarea devin imposibile. Așa-zisele relații cu Dumnezeu sau cu ceilalți oameni se reduc la „eu", într-adevăr, nu există cu adevărat o relație schimbătoare, întrucât nu există entități individuale schimbătoare care să stabilească relații. Experiența religioasă este imposibilă în orice sens al termenului întrucât orice experiență semnificativă implică ceva sau cineva diferit de sine cu care persoana poate intra într-o experiență schimbătoare. Dacă atunci când cineva este conștient de experiența sa cu Dumnezeu, aceasta este de fapt doar o experiență internă a modurilor de manifestare a lui Dumnezeu, el nu are de fapt experiența; numai Dumnezeu are experiența. – i

Unii panteiști speră să evite această problemă prin faptul că acordă omului, ca individ, statut de manifestare sau emanațional, cel puțin temporar. Lucrul acesta este adevărat atât pentru Plotinus cât și pentru Radhakrishnan. Încercarea lor, însă, este lipsită de succes deoarece în ultimă analiză nu există realitate în eul finit al individului. Eul este real numai în măsura în care este în absolut. Din punct de

vedere logic aceasta înseamnă că eul *ca finit* și *ca individ* nu este real, în ciuda încercărilor de a spune că are o oarecare realitate de un grad inferior. Ei greșesc atunci când presupun că orice nu este cu adevărat final, nu este real de fapt sau în ultimă instanță.

Alți panteiști, cum este Alan Watts, fac apel la Trinitatea creștină ca un model unde sunt mai multe persoane în comuniune, într-o relație unele cu altele, și totuși o singură ființă sau esență. Această încercare, însă, nu este suficientă, întrucât persoanele Trinității nu sunt ancorate în esențe finite și schimbătoare. Ele stabilesc relații în conformitate cu unitatea perfectă și neschimbătoare a unei esențe absolute și eterne. Spre deosebire de acestea, eurile finite legate de un continuum de spațiu și timp („lumea" noastră) constituie o problemă cu totul diferită. În cazul acesta pluralitatea persoanelor implică de asemenea o pluralitate de esențe schimbătoare.

3. În al treilea rând, presupunerea metafizică fundamentală a monismului nu răspunde de fapt la întrebare, ci presupune că problema este soluționată. De la Parmenides până în prezent, moniști de diferite înclinații presupun în mod invariabil o noțiune univocă de ființă fără justificare. Faptul acesta este evident în premiza lui Parmenides potrivit căreia lucrurile nu se pot deosebi prin ceea ce au în comun (adică, ființă) deoarece *acesta este tocmai punctul în care sunt identice*. Dacă presupunem că ființa este identică oriunde s-ar afla, bineînțeles că rezultă că ființa este în ultimă analiză una singură. Cu alte cuvinte, dacă ființa (a fi) înseamnă *întotdeauna exact același lucru* (adică, caracterul univoc al ființei), atunci încercarea de a arăta că există mai multe ființe în univers este zadarnică. Oricare ar fi ființa considerată și oricât de distantă și de separată ar părea de alte ființe, în ultimă analiză *toate sunt identice înființa lor*. Nu numai că nu este oferită o dovadă pentru această presupunere monistă, dar o alternativă pluralisă este trecută cu vederea, și anume, posibilitatea ca ființa să fie analoagă. Dacă ființa nu este în întregime aceeași oriunde s-ar afla ci numai similară, atunci pot exista în univers mai multe ființe. Cu alte cuvinte, pot exista diferite tipuri de ființe, de exemplu, finite și infinite. Câtă vreme principiul diferențierii este în însăși esența ființelor finite, pot exista mai multe ființe. Fiecare dintre acestea poate

avea propria ei identitate diferită de celelalte, dar fiecare va avea un element de similaritate prin faptul că are ființă. Acest concept analog de ființă este cel puțin o posibilitate metafizică, și dacă este adevărat atunci panteismul nu este neapărat adevărat. Pe scurt, premiza metafizică centrală a panteismului este presupunerea nedovedită că ființa trebuie înțeleasă în mod univoc.

4. În al patrulea rând, corabia panteismului se zdrobește de reciful răului. Afirmația că răul este iluzoriu sau mai puțin decât real nu

numai că este o afirmație seacă pentru cei care suferă răul, ci este și inadecvată din punct din punct de vedere filosofic. Dacă răul nu este real, care este originea iluziei? De ce a fost atât de persistent și de ce pare atât de real? De ce se face că atunci când cineva trece prin suferință, îi displace ceea ce are iluzia că simte? Sau, pe un ton mai serios, cum se poate naște răul dintr-un Dumnezeu care este bun în mod absolut și necesar. Dacă răul este considerat o parte necesară a lui Dumnezeu sau a procesului lumii care decurge cu necesitate din Dumnezeu, nu se explică originea răului; de fapt rezultatul este tocmai contrar celui așteptat, întrucât argumentul elimină Binele absolut. Dumnezeu este făcut atât bun cât și rău. Sau, cum ar prefera panteiștii să facă, Dumnezeu este pus dincolo de limita binelui sau răului. Dar aceasta ne duce la o altă limitare serioasă a panteismului.

5. În al cincilea rând, într-un univers panteist nu există temei pentru Binele absolut și nicio distincție fundamentală între bine și rău. Temeiul pentru orice lucru este dincolo de ființă și cunoaștere. Este dincolo de legile logicii și distincției. Prin urmare, în ultimă analiză și în realitate nu există niciun temei pentru a face distincție între bine și rău. Așadar, pentru Dumnezeu ca Dumnezeu nimic nu este bun sau rău, deoarece El este dincolo de amândouă acestea și le conține pe amândouă într-un mod transcendent care este manifestat în ceea ce decurge din El ca mod, manifestare sau emanație.

6. În al șaselea rând, Dumnezeul panteist nu este cu adevărat personal. Strict vorbind, personalitatea este în cel mai bun caz un nivel inferior al lui Dumnezeu. În cerul panteist Dumnezeul personal

iudeo-creştin este un cetăţean de rang inferior. Absolutul, ca absolut şi suprem, este mai presus de personalitate şi conştiinţă. Acestea sunt antropomorfisme pure sau, în cel mai bun caz, manifestări inferioare ale Supremului. În loc să fie cea mai personală Fiinţă şi modelul pentru orice personalitate, Dumnezeul panteist este o forţă impersonală dominată de necesitatea metafizică şi nu de o alegere voluntară şi plină de dragoste. Dumnezeu, ca Părinte iubitor care revarsă în mod liber bunătate asupra lumii creaturilor sale, este cât se poate de străin de realitatea religioasă a lumii panteiste. Un Dumnezeu personal – dacă există unul – este în cel mai bun caz o manifestare sau arătare inferioară a realităţii supreme impersonale.

7. În al şaptelea rând, Dumnezeul panteist este incomplet fără creaţie; pentru atingerea perfecţiunii care este latentă în potenţialul Lui infinit, El este dependent de creaţia care decurge din El. Folosind o ilustraţie a lui Plotinus, Dumnezeu este ca o sămânţă care trebuie să se desfăşoare în creaţia Sa pentru a înflori în plinătatea potenţialului Său. Dumnezeu trebuie să creeze o oglindă aşa încât prin reflectarea creaţiei Sale El să poată ajunge să se cunoască pe Sine.

Pentru Hegel, Dumnezeu ajunge la conştiinţă de Sine prin desfăşurarea în procesul istoric; este ca şi cum istoria ar fi necesară pentru idezvoltarea dumnezeirii.

În contrast cu aceasta. Dumnezeul teist este conştient de Sine şi complet din eternitate şi nu are nevoie de nimic pentru a-şi realiza potenţialul latent. De fapt, în concepţia teistă tradiţională, Dumnezeu este realitate pură, fără absolut niciun potenţial (latent) în fiinţa Sa.29 în timp ce Dumnezeul panteist creează din necesitate şi nevoie, Dumnezeul teist creează din dragoste şi dorinţă.

8. În al optulea rând, dacă Dumnezeu este „Totul" sau coextensiv în existenţa Sa în univers, atunci din punct de vedere metafizic, panteismul nu se deosebeşte de ateism. Amândouă concepţiile consideră că întregul este o sumă a tuturor părţilor sau aspectelor finite. Singura diferenţă este că panteiştii decid să atribuie semnificaţie religioasă întregului. Din punct de vedere filosofic întregul este identic, şi anume, un sistem al realităţii etern şi de sine stătător.

În afară de aceasta, afirmațiile care includ totul, cum este „Dumnezeu este Totul", sunt vulnerabile la acuzația că nu spun nimic. Căci pentru a spune totul despre Dumnezeu, inclusiv caracteristicile opuse, înseamnă a nu spune nimic semnificativ despre El. Dacă nu poate fi făcută o distincție reală între finit și infinit, între bine și rău, și așa mai departe, nu poate fi spus nimic semnificativ. Pentru a avea sens, orice afirmație trebuie să implice prin contrast o negație posibilă. Chiar și afirmația generală „Dumnezeu este ființă" implică „Dumnezeu nu este ne-ființă". Dar a afirma, așa cum face panteismul, că „Dumnezeu este Totul și Totul este Dumnezeu", în sens fundamental și absolut este o afirmație echivocă și fără sens deoarece conține în sine opusuri cum sunt binele și răul, ființa și ne-ființa.

9. În al nouălea rând, panteismul implică o contradicție cu natura lui Dumnezeu ca Ființă infinită. Dacă Dumnezeu este infinit și dacă totuși, într-un fel oarecare, împărtășește ființa Sa (*exDeo*) cu creația, atunci fie că finitul este infinit și posibilul este necesar – lucru care este contradictoriu – fie că finitul și posibilul nu sunt realmente finit și posibil. Dimpotrivă, ele sunt una, ceva necesar și finit. Pe scurt, fie că monismul absolut se contrazice singur (prima critică adusă mai sus), sau, dacă Dumnezeu împărtășește ființa Sa infinită cu creaturile, atunci o parte a Lui este pierdută și devine mai puțin decât infinită. Nu va fi suficient pentru panteiști să opteze pentru o a treia alternativă, și anume, că atunci când Dumnezeu dă ființă unei creaturi, ființa dată nu este însăși ființa Lui Dumnezeu ci o ființă separată de El care este creată în creaturi; această poziție nu este panteistă ci teistă. Prin urmare, alegerile din acest cadru conceptual general par să fie monismul absolut, care se contrazice singur; panteismul con

tradictoriu, care susține că Dumnezeu rămâne infinit în ființa Sa chiar și atunci când o parte a ființei Sale este dată altcuiva; sau teismul. Unii pot încerca să evite dilema aceasta optând pentru panenteism, care va fi discutat în capitolul următor. Un lucru pare cert: pentru a ajunge ta, o concepție rațională și coerentă despre lume și viață, trebuie să mergem într-o direcție diferită decât panteismul.

10. Accentul pus de panteism pe imposibilitatea cunoașterii sau

pe inefabilitatea lui Dumnezeu este contradictoriu. Însăşi afirmaţia că Dumnezeu nu poate fi cunoscut în mod intelectual este fie fără sens, fie contradictorie. Pe de altă parte, dacă afirmaţia „Dumnezeu nu poate fi cunoscut în mod intelectual" este inteligibilă în mod intelectual, atunci se contrazice singură. În cazul acesta panteistul oferă o afirmaţie despre Dumnezeu în care susţine că nu pot fi făcute asemenea afirmaţii despre Dumnezeu. El face o afirmaţie pozitivă despre Dumnezeu, afirmaţie care susţine că nu pot fi făcute afirmaţii pozitive despre Dumnezeu. Afirmaţiile total negative nu spun nimic. Aşa cum a recunoscut Plotinus, orice afirmaţie negativă implică o oarecare cunoaştere pozitivă (*Eneadele*, VI, 7, 29).

Unii panteişti, cum este Alan Watts, evită dilema aceasta recunoscând deschis că scrierile lor nu dau informaţii despre Dumnezeu. Pe lângă faptul că afirmă că scrierile lor sunt fără sens, aceasta implică de asemenea faptul că întregul proces de comunicare este fără rezultat. Ce rost are să scrii? Panteiştii scriu şi deseori ei scriu cărţi lungi, în plus, este o contradicţie pentru un panteist să ne comunice concepţia sa despre Dumnezeu numai pentru a ne informa că nu a făcut lucrul acesta. În ciuda celor afirmate de unii panteişti, ceea ce ei fac este să folosească limbajul pentru a ne comunica o concepţie despre Dumnezeu, concepţie despre care ei spun că nu poate fi comunicată.

Sumar şi concluzii

Aspectele subliniate de panteişti furnizează numeroase idei despre natura realităţii, inclusiv caracterul absolut al lui Dumnezeu, imanenţa Lui în lume, unitatea existenţei. Panteismul încearcă să ofere o filosofie completă şi cuprinzătoare. În afară de aceasta, mulţi panteişti au oferit idei valoroase în sfera epistemologiei intuitive şi a necesităţii negaţiei în limbajul religios, pentru a păstra esenţa transcendentă şi infinită a lui Dumnezeu. La nivel interpersonal şi social, mulţi panteişti au pus accent pe necesitatea toleranţei şi pe dorinţa de unitate spirituală între oameni. Toate acestea, şi încă altele, sunt contribuţii salutare ale adepţilor concepţiei panteiste.

Totuşi, când examinăm panteismul ca sistem metafizic, există numeroase probleme – dintre care unele par de nedepăşit. Foarte

semnificativ este faptul că panteismul distruge singur experienţa reli-PANTEISMUL 207

gioasă, propria sa concepţie despre Dumnezeu şi însăşi capacitatea de a afirma poziţia panteistă fără a implica existenţa a ceea ce este contrar sistemului, şi anume, existenţa unui eu finit care face afirmaţia, în plus, incapacitatea de a explica în mod adecvat realitatea evidentă a răului şi reducerea lui Dumnezeu la un potenţial incomplet de perfecţiune, care depinde de manifestare sau emanaţie pentru completarea fiinţei Sale, este o concepţie şubredă despre perfecţiunea absolută şi necesară când este comparată cu Dumnezeul teismului creştin. În fine, panteismul este construit adesea pe o epistemologie mistică sau intuitivă care face afirmaţii contradictorii sau fără sens despre imposibilitatea cunoaşterii lui Dumnezeu. Dacă ar fi adevărat că Dumnezeu nu poate fi cunoscut şi nu poate fi descris prin limbaj sau gând, atunci panteistul nu ar fi putut să ne expună concepţia sa. Faptul că panteiştii îşi exprimă concepţia lor în scris şi cu viu grai dovedeşte că afirmaţia lor despre imposibilitatea cunoaşterii lui Dumnezeu se contrazice singură.

LECTURI SELECTATE PENTRU CAPITOLUL 10 Expunerea panteismului

Hegel, G.W.F. *Phenomenology of Mind*.

Hiriyanna, M. *The essentials of Indian Philosophy*.

Plotinus, *Enneads*.

Radhakrishnan, Sarvepali. *The Hindu View of Life*.

Spinoza, Benedict. *Ethics*.

Watts, Alan. *Behold the Spirit*.

Evaluarea panteismului

Flint, Robert. *Anti-theistic Theories*, *cap. 9, 10*, *şi anexele 39 – 41*. Hodge, Charles. *Sistematic Theology*. Hunt, John. *Pantheism and Christianity*. Owen, H.P. *Concepts of Deity*, cap. 2 şi 3. Zaehner, Robert C. *Mysticism*, *Sacred and Profane*.

Note

1. Plotinus, *Enneads*, *VI, 8, 9*; *III, 8, 9*; *V 1, 8*; *VI, 8, 18*; *VI, 7, 37*; *IV, 2, 2*.

2. Plotinus, II, 4, 11; I, 8, 7; VI, 9, 1; I, 8, 3.

3. Plotinus, IV, 8, 4; l, 7, 7; VI, 9, 11; I, 3, 6; II, 4, 12.
4. Plotinus, I, 6, 8; I, 2, 4; I, 8, 5; I, 8, 4.
5. Plotinus, I, 6, 3 – 4; I, 6, 8; VI9, 11; I, 3, 6.
6. Plotinus, III, 8, 10; V, 3, 4.
208 APOLOGETICĂ TEISTĂ
7. Plotinus, VI, 7, 35; V, 5, 6; VI, 9, 4; VI, 7, 34; VI, 9, 10.
8. Plotinus, V, 5, 6; V, 3, 13; VI, 7, 29; V, 3, 14.
9. Spinoza, Bthics, Partea I, Definițiile I, III, IV, V.
10. Spinoza, *Propoziții* I, II, IV, V.
11. Spinoza, *Propoziții* VIII.
12. Spinoza, *Propoziții* X, VII.
13. Spinoza, *Propoziții* XIV, XV
14. Spinoza, *Propoziții* XV, XVII.
15. Spinoza, *Propoziții* XVII, XVIII, XXI, XXVIII.
16. Spinoza, *Propoziții* XXXIII, XXXII, și Anexă.
17. Sarvepali Radhakrishnan, *The Principal Upanishads*, intro., p. i.
18. Radhakrishnan, p. 65, 66.
19. Radhakrishnan, p. 52, 55, 56, 59.
20. Radhakrishnan, p. 67.
21. Radhakrishnan, p. 63, 64.
22. Radhakrishnan, p. 71, 66.
23. Alți comentatori ai hinduismului, cum este M. Hereyanna, interpretează lumea ca maya, adică, o arătare iluzorie a lui Brahman, la fel cum, de la o depărtare, o frânghie poate părea un șarpe (*The essențials of Indian Philosphy, p. 158 – 59.*) în tradiția Sankara, lumea (maya) este complet iluzorie și inexistentă.
24. Radhakrishnan, p. 80, 82, 83.
25. Radhakrishnan, p. 77, 96, 97, 102.
26. Radhakrishnan, p. 114,.18.
27. Radhakrishnan, p. 127.
28. H.P. Owen, *Concepts. of Deity*, *p. 72*.
29. Vezi, Toma d'Aquino, *Summa Theologica* 1, 13, 11.
Capitolul îi
Panenteismul

Panen-teismul nu trebuie confundat cu panteismul, deşi aceste concepţii au câteva lucruri în comun. Panenteismul este credinţa că Dumnezeu este *în* lume la fel cum sufletul sau mintea este în trup; panteismul este credinţa că Dumnezeu este lumea şi că lumea este Dumnezeu. Există multe denumiri pentru această concepţie despre lume şi viaţă. Unii o numesc *teism limitat* (sau zeism limitat, în engl. finite-godism. n.tr.), în contrast cu teismul tradiţional, deoarece crede că Dumnezeu nu este infinit în natura şi puterea Sa ci este finit sau limitat. Alţii o numesc *teism bipolar* sau dipolar deoarece, spre deosebire de teismul tradiţional monopolar, susţine că există doi poli în Dumnezeu, şi anume, un pol temporal real şi un pol etern potenţial. Datorită acestor deosebiri faţă de teismul tradiţional, unii ar vrea să numească panenteismul *quasi-teism* sau teism modificat. Alţii, luând în considerare afinităţile cu identificarea panteistă a lui Dumnezeu cu lumea, preferă titlul *depanenteism*. În lumea contemporană, forma majoră a acestei poziţii este reprezentată în *teologia procesului*, care susţine că dumnezeul finit, bipolar este într-un proces continuu de schimbare. În această formă, este numit uneori *organicism*, deoarece pune accentul pe relaţia organică dintre toţi factorii din procesul lumii. În capitolul acesta ne vom ocupa de acest tip de panenteism bipolar.

Expunerea panenteismului

Panenteismul nu a început în lumea modernă. Filosoful presocratic, Diogenes (sec. 5 î.Hr.) a susţinut că Dumnezeu este în lume la fel cum sufletul este în trup, un model fundamental care continuă să fie folosit de panenteişti. De asemenea, atât Demiurgul lui Platon cât şi Mişcătorul Nemişcat al lui Aristotel au fost dumnezei finiţi care

se încadrează în categoria generală a panenteismului. Dar cele mai influente forme de panenteism din lumea modernă emană din scrierile lui Alfred North Whitehead şi ale succesorilor săi.

Panenteismul de proces al lui Whitehead

Au fost mai multe curente care au dus la concepţia lui

Whitehead despre Dumnezeu. Filosoful antic Heraclit (c. 500 î.Hr.) a remarcat că „omul nu poate păși de două ori în același râu, deoarece apa care curge se schimbă într-una". Această concepție despre lume a fost dezvoltată ulterior de Hegel (în 1831) ca o desfășurare progresivă a lui Dumnezeu în istorie. Herbert Spencer (în 1903) a extins ipoteza biologică darwinistă la un evoluționism cosmic. Urmând procesul evolutiv al lui Spencer, Henri Bergson a dezvoltat o evoluție creatoare (1907) care implică „salturi" spontane produse de *elanul vital* pe care el l-a identificat ulterior ca Dumnezeu (1935).*1* Această identificare a lui Dumnezeu cu procesul evolutiv al lumii a fost un moment semnificativ în dezvoltarea panenteismului de proces. Dar încă înainte de identificarea făcută de Bergson, lucrarea lui Samuel Alexander *Space*, *Time and Deity* (Spațiu, timp și divinitate) (1920) a fost una dintre lucrările de pionierat în domeniul conceptiei de proces despre Dumnezeu. Dar în ciuda diferitelor contribuții ale acestei prime generații de panenteiști de proces, prima prezentare sistematică a teismului bipolar este atribuită pe bună dreptate lui Alfred North Whitehead, pentru lucrarea sa clasică *Process and Rea-lity* (Proces și realitate) (1929), urmată *de Adventures ofideas* (Aventuri ale ideilor) (1933) și *Modes of Thought* (Moduri de gândire) (1938). Acum ne vom îndrepta atenția spre concepția lui Whitehead despre Dumnezeu.

Proces și permanență. Pentru Whitehead, lumea este constituită din proces și permanență. Elementul permanent în lumea temporală este elementul potențial (numit „obiecte eterne") iar elementul de proces este elementul real (numit „entități concrete"). „Continuitatea se ocupă de ceea ce este potențial, în timp ce realitatea este în mod incurabil atomică", a scris el, deoarece „de natura fiecărei *ființe* ține faptul că este un potențial pentru orice *devenire*. Acesta este *principiul relativității*". Un alt principiu îndrăgit, „principiul progresului", afirmă: „Felul în care devine o entitate concretă constituie ceea ce este entitatea concretă... „Ființa" ei este constituită de „devenirea „ei".2

Procesul, însă, nu este de sine stătător într-un sistem metafizic. Permanența trebuie extrasă din flux; cei care separă cele două elemente nu găsesc nicio explicație pentru faptele simple, a spus Whitehead. Permanența este întâlnită pe două nivele: (1) în lumea tem

*

porală permanența este găsită în obiectele eterne sau în ceea ce el numește „forme de definire", care se aseamănă cu formele platonice, cu excepția faptului că sunt legate în mod constitutiv cu lumea simțită (în timp ce Formele lui Platon nu sunt legate). Așadar, pentru Whitehead, „nu „substanța" este permenantă, ci „forma". (2) în tărâmul non-temporal sau etern, elementul de permanență este întâlnit în ceea ce el numește „natura primordială a lui Dumnezeu", natura lui Dumnezeu ca organizator al tuturor obiectelor eterne. În lumea temporală, însă, entitățile concrete și obiectele eterne sunt latura de proces și, respectiv, latura permanentă a realității. Înțelegerea fiecăreia dintre ele este crucială pentru înțelegerea panenteismului de proces al lui Whitehead.

a. *Entități concrete* (actuale). Realitatea cea mai fundamentală în sistemul lui Whitehead și singura realitate este ceea ce el numește „entități concrete". Acestea sunt „lucrurile reale fundamentale din care este alcătuită lumea", deoarece „fiecare ocazie concretă se prezintă ca un proces; este o devenire". Este un „eveniment" al cărui rezultat este o picătură sau o „unitate de experiență". Prin urmare, „în procesul de devenire al unei entități concrete, unitatea potențială a mai multor entități – concrete și neconcrete – își însușește unitatea reală a unei entități concrete, așa încât entitatea concretă este concrescența (unirea) reală a mai multor, potențiale". Cu alte cuvinte, „evenimentele devin și pier. În devenirea lor ele sunt nemijlocite (prezente) și apoi dispar în trecut. Se duc; pier".3 Pe scurt, ele devin dar niciodată nu sunt cu adevărat. Prin urmare, doctrina devenirii este compensată cu doctrina pieirii. Dar când pier, ocaziile concrete trec doar „din nemijlocirea ființei în ne-ființa nemijlocirii". Dar aceasta nu înseamnă că ele nu sunt nimic, deoarece „ele rămân un fapt perseverent".4 Ceea ce entitatea concretă pierde în mod subiectiv prin pieire, câștigă în mod obiectiv. Formele trec prin relații schimbătoare; ele pier subiectiv în permanență dar devin nemuritoare în mod obiectiv. Ele pierd cauzalitatea fundamentală, care este principiul intern al neodihnei în lucruri, și dobândesc cauzalitatea efectivă.

Când o entitate concretă piere și devine nemuritoare în mod obiectiv, ea poate acționa ca o cauză eficace pentru alte entități concrete care sunt în procesul de „unire" sau devenire. Orice cauzalitate eficientă trece din trecut în prezent ca tradiție. Cauzalitatea finală (fundamentală), dimpotrivă, operează în prezent. Ea este „scopul subiectiv" al entității concrete, și anume, ceea ce controlează procesul ei de devenire. În cuvintele lui Whitehead: „Scopul subiectiv este acest subiect care determină propria sa autocreare". Aceasta o face prin determinarea propriei sale „forme subiective", adică, prin determinarea *modului* de prehensie a datelor sale.5 (Notă: Termenul

prehensie este introdus din lipsa unui echivalent exact al termenului original din limba engleză, prehension. Sensul în care va fi folosit în această lucrare este explicat în paragraful care urmează, n.tr.)

Prehensia (engl. prehension) este pur și simplu „procesul de „simțire" a datelor, în așa fel încât să fie absorbite în unitatea unei „satisfacții „individuale". Există două feluri de prehensie: negativă și pozitivă. Întrucât „principiul relativității" arată că orice entitate concretă are o relație bine stabilită cu toate celelalte entități concrete, aceasta trebuie fie să le absoarbă (pozitiv), fie să le respingă (negativ). O prehensie pozitivă este o includere definitivă a unui alt element în univers, iar o prehensie negativă este o excludere definitivă a elementelor din orice contribuție pozitivă la structura internă a subiectului. Dacă prehensia se referă la o altă entitate reală este numită „prehensie fizică". Dacă implică un obiect etern, este numită „prehensie conceptuală". Întrucât Whitehead consideră că toate entitățile concrete sunt dipolare, ele au un pol fizic și un pol conceptual.

Un concept fundamental pentru interpretarea dată de Whitehead entităților concrete este cea ce el numește „principiul ontologic". Acest principiu afirmă că „orice decizie se poate referi la una sau mai multe entități concrete, deoarece în separarea dintre entitățile concrete nu există nimic, doar non-entitate". Cu alte cuvinte, „orice lucru trebuie să fie undeva" sau „dacă nu există nicio entitate reală, nu există niciun motiv" deoarece „este o contradicție în termeni

să presupunem că o explicaţie, rezultând din non-entitate, poate pluti în lumea reală". Prin urmare, nu poate exista nimic mai fundamental decât o entitate concretă. „Nu se poate trece dincolo de entităţile concrete pentru a găsi ceva mai real... Dumnezeu este o entitate concretă şi la fel este cea mai banală formă de existenţă din spaţiul îndepărtat". 7

b. *Obiecte eterne*. Realitatea (actualitatea) este elementul de proces în lumea temporală, dar „obiectele eterne" furnizează elementul de permanenţă. Obiectele eterne sunt ca şi „formele platonice" care pătrund în lumea temporală din tărâmul posibilităţii eterne. „Prin urmare statutul metafizic al unui obiect etern este acela de posibilitate pentru o realitate". Obiectele eterne sunt ca şi abstracţiuni „universale" care sunt înţelese prin manifestarea lor concretă în lumea temporală. Prin urmare, sunetele, culorile sau mirosurile sunt numite „obiecte senzoriale". Ca atare ele sunt „forme de definire" sau „potenţiale pure" pentru determinarea specifică a faptelor. Aşadar, „coneretului nu i se poate atribui caracter (real) dacă este separat de determinarea sa exclusivă de către obiectele eterne selectate". Întrucât o entitate concretă poate fi definită în mai multe feluri, poate poseda mai multe forme de definire sau obiecte eterne. În ciuda

faptului că nu există obiecte eterne noi şi că aceste obiecte eterne nu se schimbă, există totuşi o diferenţă de la o ocazie la alta, o diferenţă în modurile de pătrundere. Cu alte cuvinte, deşi un obiect etern este doar el însuşi în orice mod de realizare ar fi implicat, pot exista însă „mai multe grade de realizare". Obiectele eterne însele sunt simple dar ele pot fi aranjate în grupuri şi relaţii complexe numite „propoziţii".

Întrucât obiectele eterne sunt simple, ele pot fi supuse unei prehen-sii negative *in toto*. Fiind potenţiale pure, se poate vorbi despre o prehensie negativă, deoarece „realităţile *trebuie* să fie simţite (prehensie pozitivă), în timp ce potenţialele pure *pot* fi desconsiderate (prehensie negativă). În funcţia lor de obiecte aceasta este marea distincţie dintre entităţile concrete şi obiectele eterne. Cele dintâi sunt

o realitate persistentă, iar cele din urmă nu își pierd niciodată esența lor de potențial.9

Dumnezeu și lumea. Parcurgând acest sumar al metafizicii lui Whitehead, suntem pregătiți să înțelegem panenteismul lui bipolar. Dumnezeu este și El o entitate concretă cu doi poli: un pol concret care este lumea și un pol potențial, dicolo de lume. Acesta din urmă este numit „natura primordială" a lui Dumnezeu, iar cel dintâi este numit „natura secundară" a lui Dumnezeu.

a. *Natura primordială a lui Dumnezeu*. În ciuda faptului că obiectele eterne sunt forme de definire pentru entitățile concrete, ele însele sunt nedefinite și neordonate. Ele sunt potențiale pure și ca atare ele nu se pot organiza singure și nu pot stabili relații; numai o entitate concretă poate face așa ceva. Dar întrucât nu toate obiectele eterne au pătruns în lumea temporală, Whitehead consideră necesar să introducă o entitate concretă netemporală (adică, Dumnezeu în natura Sa primordială) care să organizeze obiectele eterne. El a scris: „Dacă trebuie să existe o relevanță pentru ceea ce nu este realizat în lumea temporală, relevanța trebuie să exprime apropierea de constituirea, formală a unei realități netemporale" „adică, Dumnezeu în natura Sa primordială". Cu alte cuvinte, „datorită realității acestei evaluări primordiale sau a potențialelor pure (adică, Dumnezeu), fiecare obiect etern are o relevanță efectivă bine definită pentru fiecare proces de concrescență", deoarece „fără o asemenea organizare, ar exista o disjuncție (separare) completă a obiectelor eterne nerealizate în lume". În calitate de organizator al obiectelor eterne, Dumnezeu este ca un regizor care organizează și distribuie actorii, făcându-i „relevanți" pentru momentul lor de „pătrundere" pe scena lumii temporale. Fără o asemenea organizare ar fi haos între obiectele eterne nerealizate și nu ar fi nicio pătrundere ordonată în lume.10

Ilusrația precedentă nu ar trebui să ne înșele încât să credem că există o diferență reală între natura primordială a lui Dumnezeu și ordinea obiectelor eterne. Ele sunt de fapt identice. „Dacă este privit ca primordial, El este realizarea conceptuală nelimitată a bogăției

absolute de potențial. În aspectul acesta, El nu este *înainte* de creație, ci simultan *cu* creația". 11 Acesta este motivul pentru care Dumnezeu este o creatură finită, dar primordială, care nu creează obiecte eterne, deoarece natura Lui are nevoie de ele în același sens în care ele au nevoie de El. Fără Dumnezeu nu ar exista ordine între obiectele eterne și fără obiecte eterne nu ar exista natura primordială a lui Dumnezeu.

b. *Natura secundară a lui Dumnezeu*. La fel ca și entitățile concrete, natura lui Dumnezeu este dipolară. Polul conceptual al lui Dumnezeu este ordinea obiectelor eterne; polul fizic este ordinea entităților concrete. Cel dintâi este dimensiunea permenantă și netemporală a lui Dumnezeu, iar al doilea este polul de proces și polul temporal al lui Dumnezeu. Whitehead are două motive pentru postularea naturii secundare a lui Dumnezeu: (1) La fel ca orice altă entitate concretă, Dumnezeu trebuie să fie dipolar, deoarece polul fizic este necesar pentru a completa viziunea polului conceptual. Cu alte cuvinte, întrucât natura primordială a lui Dumnezeu este „deficientă" și „inconștientă", are nevoie de natura secundară pentru a realiza propriul scop subiectiv sau impulsul autocreator. Adică, necesită realizarea concretă a viziunii conceptuale. (2) Natura secundară a lui Dumnezeu este necesară datorită principiului relativității care susține că orice entitate din univers trebuie să fie raportată la orice altă entitate. Întrucât Dumnezeu, în natura Sa primordială, este raportat numai la obiectele eterne, trebuie să existe o altă „latură" a lui Dumnezeu care poate fi raportată la entitățile concrete. „Astfel", scria Whitehead, „datorită relativității tuturor lucrurilor, există o reacție a lumii față de Dumnezeu". 12 Așadar, după cum polul primordial se adresează relevanței lui Dumnezeu față de obiectele eterne, polul secundar manifestă relația sa cu entitățile concrete. Astfel, prin virtutea celor doi poli, Dumnezeu este raportat la toate lucrurile din univers, atât potențiale cât și concrete.

c. *Natura „superjectă" a lui Dumnezeu și răul*. Natura secundară a lui Dumnezeu, îmbogățită sau împlinită prin prehensii din lumea temporală, este numită uneori natura „superjectă" a lui Dumnezeu. Aceasta este depozitara tuturor valorilor realizate în univers și la ea au acces (prehensie) celelalte entități concrete. Ca magazie a tot ce a

realizat Dumnezeu în lumea concretă, ea conține realizările permanente și progresive ale binelui în univers, așa cum sunt întrevăzute de Dumnezeu în natura Lui primordială. Lumea este salvată din Haos

PANENTEISMUL «215

prin virtutea imanenței lui Dumnezeu în lumea temporală. Lumea „intră în nemijlocirea propriei Lui vieți" printr-o „tandrețe care nu pierde nimic din ce poate fi salvat". Desigur, nu orice lucru poate fi salvat. Unele lucruri pur și simplu nu pot fi salvate deoarece ele nu se potrivesc într-o concrescență (unitate) dată. Răul, prin urmare, este ceva incompatibil cu procesul global prin care nimic nu este pierdut ci este „salvat prin relația cu întregul complet". Nu orice pigment poate fi folosit pentru a completa o pictură imaginată de cineva; mulți pigmenți vor fi încorporați iar alții trebuie să fie respinși, dar întregul complet va fi realizat cu cât mai puțină excludere (rău) posibilă de către un Dumnezeu care lucrează cu datele disponibile în procesul lumii.13

d. Dumnezeu și creativitatea. Întrucât fiecare entitate concretă este separată și independentă, din punct de vedere cauzal, față de orice altă entitate concretă, trebuie să existe ceva ce furnizează o „legătură bine definită" între toate entitățile concrete și care să explice în același timp cum fiecare este distinctă de celelalte. Whitehead numește acest principiu „creativitate". Este încercarea lui de a lega între ele subiecte pluraliste și de a evita monismul. Creativitatea „este acel principiu fundamental prin care cele multe, care alcătuiesc în mod separat universul, devin o singură unitate concretă, care constituie universul unit". De fapt, „fiecare entitate concretă, inclusiv Dumnezeu, este o creatură depășită de creativitatea pe care o descrie". Totuși, creativitatea este „fără un caracter propriu, în exact același sens ca și „materia" lui Aristotel care este lipsită de un caracter propriu". Dar creativitatea „nu este o entitate în sensul în care ocaziile sau obiectele eterne sunt entități". Dimpotrivă, ea are un caracter metafizic mai general care stă la baza entităților concrete. La fel ca și substanța infinită a lui Spinoza, ea stă la baza tuturor modurilor individuale care sunt caracteristici ale sale. Whitehead susține că „în orice teorie filosofică există ceva fundamental care este real în virtutea accesoriilor

sale… în filosofia organicistă acest element fundamental este numit creativitate *şi* Dumnezeu este accesoriul său primordial şi netemporal". În consecinţă, „nu trebuie atribuită nicio valoare activităţii de bază (creativitatea) separată de lumea reală".14

Creativitatea este un fel de „substanţă" care este reală numai în virtutea „accesoriilor" (accidentelor) sale. Unitatea potenţială este cea care leagă împreună unitatea concretă a lumii. La fel ca şi „receptaculul" lui Platon, ea impune o relaţie comună pentru tot ce are loc. Aceasta poate fi numită potenţial real sau actualizarea unei capacităţi pasive a întregului proces al lumii. Creativitatea este actualizarea potenţialului şi procesul de actualizare este o entitate concretă sau o ocazie concretă. Astfel, creativitatea este potenţialul real care leagă

Împreună multe realităţi din univers sub forma unei unităţi proprii noi. Ca atare, „creativitatea este principiul noului" care introduce noi tipare de determinare prin modelarea unei unităţi disjunctive într-o unitate nouă.15

e. Dumnezeu şi prehensiile negative. Creativitatea nu este numai principiul de unitate potenţială ci şi principiul de separare concretă, pe baza prehensiilor negative. Prehensia negativă furnizează „maşinăria" prin care operează creativitatea. Dacă anumite lucruri nu ar fi eliminate dintr-un anumit proces de coeziune (concrescenţă), entitatea concretă ar deveni totul, şi aceasta ar duce la monism. Monismul poate fi evitat numai prin excluderea definitivă a altor entităţi concrete dintr-o entitate concretă dată. Prin urmare, prehensiile negative sunt absolut esenţiale pentru pluralism. Ele sunt un „fapt pozitiv" în devenirea fiecărei entităţi concrete deoarece ceea ce este exclus definitiv este cel puţin la fel de important ca şi ceea ce este inclus în mod definitiv. Când un sculptor dăltuieşte o statuie, ceea ce este tăiat dintr-un bloc de piatră este la fel de important ca şi ceea ce rămâne. În sensul acesta putem înţelege ce a spus Whitehead când a scris că „judecata negativă este apogeul caapcităţii de gândire".16

Dumnezeu nu are prehensii negative ale obiectelor eterne, întrucât toate potenţialele sunt incluse în viziunea Lui despre realitate.

Niciun potențial nu lipsește din unitatea scopului subiectiv al lui Dumnezeu. Aceasta este modalitatea în care toate lucrurile sunt în mod potențial una în timp ce în realitate rămân *multe*; realitatea este în mod potențial monistă, dar de fapt pluralistă. Dumnezeu, în natura Lui dipolară, este în armonie cu aceste două dimensiuni. El este combinația bipolară a potențialelor eterne și realităților temporale; El combină viziunea infinită și realizarea finită. Dumnezeu are conceptualizare abstractă și materializare concretă. Dumnezeu este *dincolo* de lume, prin potențialul Său etern, și este în lume, prin realitatea Sa temporală. Potențialurile eterne și neschimbătoare ale lui Dumnezeu sunt actualizate (puse în practică) în lumea schimbătoare a spațiului și timpului.

Panenteismul de proces al lui Charles Hartshorne

Pâhenteismul de proces a urmat două direcții majore de la Whitehead încoace: panenteismul empiric (reprezentat de Bernard Loo-mer, Bernard Meland și Henry Wieman) și cel rațional (expus de Charles Hartshorne, John Cobb și Shubert Ogden). Hartshorne apără panenteismul său bipolar pe baza argumentului ontologic, în contrast cu abordarea mai empirică a lui Whitehead. O comparație cu Whitehead ne va ajuta să ne concentrăm atenția asupra contribuțiilor semnificative aduse de Hartsborne la panenteism.

Modelul bipolar asemănător. Atât Whitehead cât și Hartshorne, consideră că Dumnezeu are doi poli: un pol concret și un pol potențial. Polul potențial este ordinea tuturor lucrurilor care pot fi, iar pqlul concret este ordinea tuturor lucrurilor care sunt. Cel dintâi pol este „mintea" lui Dumnezeu iar cel de-al doilea este „trupul" Lui. Polul potențial este viziunea conceptuală a lui Dumnezeu iar polul concret este împlinirea fizică a acelei viziuni. Întrucât lumea concretă este într-un proces continuu de devenire și pieire, polul concret al lui Dumnezeu este pieritor, în tinfp ce polul potențial este nepieritor. În afară de aceasta, polul potențial este atât absolut cât și etern, în timp ce polul concret este relativ și temporal. Polul potențial este infinit iar polul concret este finit; Dumnezeu, deci, este infinit; din punct de vedere potențial, dar finit, în actualitate. El are un pol al posibilității

neschimbătoare și un altul al activității schimbătoare. Cel dintâi este numit natura primordială, iar cel de-al doilea natura secundară. Prin urmare, atât Whitehead cât și Hartshorne cred că Dumnezeu este bipolar.

Contrastul dintre concepția bipolară despre Dumnezeu și cea monopolară. Atât Whitehead cât și Hartshorne sunt de acord că modelul lor bipolar despre Dumnezeu este opus modelului monopolar al teismului clasic. În concepția (teistă) clasică Dumnezeu este creatorul lumii; în panenteism Dumnezeu este numai *regizorul* procesului lumii. Pentru teism, Dumnezeu a creat lumea din nimic (*ex nihilo*); pentru panenteism, creația este din ceva etern din celălalt pol (ex*hulas*). De aici rezultă că un Dumnezeu teist are stăpânire suverană asupra lumii, în timp ce Dumnezeul panenteist lucrează în cooperare *cu* lumea. În concepția teistă Dumnezeu este *independent* față de lume; în concepția panenteistă Dumnezeu este *interdependent* cu lumea. În afară de aceasta, Dumnezeul teist este neschimbător în esența Sa; Dumnezeul bipolar este în permanentă schimbare împreună cu lumea. În ce privește perfecțiunea, Dumnezeul teismului posedă toate perfecțiunile în mod etern și simultan, în timp ce Dumnezeul panenteismului atinge perfecțiunea în mod succesiv și într-un proces fără sfârșit. În toate aceste privințe Whitehead și Hartshorne sunt de acord unul cu celălalt și în opoziție cu teismul clasic.

Diferențele metodologice între Hartshorne și Whitehead. Diferențele cele mai fundamentale dintre Hartshorne și Whitehead nu sunt de ordin metafizic ci de ordin metodologic. Metodologia lui Whitehead este în esență empirică, spre deosebire de abordarea extrem de rațională a realității pe care o are Hartshorne. În timp ce Whitehead începe cu generalizări descriptive, Hartshorne începe cu concepte analitice. Cel dintâi este mai științific în metodologia lui în timp ce al doilea este mai logic. Punctul de plecare al lui Whitehead este

Ipotetic, bazat numai pe necesitate sau potrivire empirică; punctul de pornire al lui Hartshorne este categoric, fiind bazat pe necesitatea logică. Prin urmare, ca orice ipoteză științifică, poziția lui

Whitehead ar putea fi dovedită falsă prin nepotriviri empirice; poziţia lui Hartshorne poate fi respinsă numai prin scoaterea în reliefa contradicţiilor ei interne. În general, Whitehead este într-o măsură mai mare a posteriori în abordarea lui, în timp ce Hartshorne este într-o măsură mai mare a priori. Ţinând cont de aceste diferenţe nu este surprinzător că Whitehead are un gen de argument teleologic pentru existenţa lui Dumnezeu, în timp ce Hartshorne este un apărător înfocat al argumentului ontologic.

Argumentul ontologic al lui Hartshorne şi Dumnezeul său dipolar. Potrivit lui Hartshorne, orice gând trebuie să se refere la ceva dincolo de sine care este fie posibil, fie real (concret), pentru că oriunde există. sens trebuie să fie ceva ce are sens. Singurele gânduri care sunt mai puţin decât posibile sunt cele contradictorii. Iluzia totală este imposibilă, întrucât iluzia presupune în mod necesar un fundal de realitate. Dar existenţa unei fiinţe necesare este cel puţin posibilă – nu există nimic contradictoriu în conceptul de fiinţă care să nu poată să nu fie. Totuşi, o fiinţă necesară poate exista numai cu necesitate; o fiinţă necesară nu poate avea doar o existenţă contingenţă (posibilă). Rezultă, deci, că o fiinţă necesară trebuie să existe cu necesitate. Prin urmare, orice „lucru care are" sens afirmă în mod implicit existenţa lui Dumnezeu, fie că se referă la ce a *făcut* El (imanenţa lui Dumnezeu), şi anume natura Lui secundară, fie că se referă la *ce poate face* El (transcendenţa Lui), şi anume, natura Lui primordială. De aceea, niciun lucru posibil sau concret nu poate avea sens fără a face referire la Dumnezeu. Fără Dumnezeu, ca temei universal pentru orice sens, nu poate exista niciun sens în univers. Nimic nu poate avea sens obiectiv decât dacă există un tărâm care are sens în mod obiectiv. Prin urmare, singura modalitate de a contrazice argumentul ontologic este prin crearea unei disjuncţii (rupturi) absolute între gând şi realitate. Lucrul acesta, potrivit lui Hartshorne, este imposibil. Sensul şi realitatea trebuie să se întâlnească undeva; acest punct de întâlnire îl numim „Dumnezeu" şi este temeiul bipolar pentru orice realitate, atât posibilă cât şi concretă.

Diferenţele metafizice dintre Whitehead şi Hartshorne. Există o serie de modificări aduse de Hartshorne la concepţia lui Whitehead

despre Dumnezeu. Una dintre cele mai semnificative este faptul că în timp ce Whitehead a considerat că Dumnezeu este o singură entitate concretă, Hartshorne îl concepe pe Dumnezeu ca o societate (comunitate) de entități concrete. Hartshorne crede că Dumnezeu este o Minte cosmică ce locuiește într-un Trup (lumea). Hartshorne con-PANENTEISMUL «219

sideră că mintea este în realitate o societate (comunitate) constituită din multe gânduri. Dar, întrucât afirmația lui Whitehead că Dumnezeu este o entitate concretă a făcut posibil ca el să susțină că Dumnezeu este o entitate concretă la fel ca și toate celelalte și nu o excepție de la principiile metafizice, Hartshorne trebuie să susțină că Dumnezeu se deosebește modal de lume și nu este identic cu aceasta în mod univoc. Dumnezeu este o ființă necesară în timp ce toate celelalte sunt ființe contingente (posibile, întâmplătoare). Există, deci, o relație de analogie între Dumnezeu și lume.

Există de asemenea diferențe clare între Whitehead și Hartshorne cu privire la ceea ce pune Dumnezeu la baza lumii. Whitehead consideră că lumea este bazată pe scopul subiectiv al lui Dumnezeu, cu alte cuvinte, pe viziunea lui Dumnezeu pentru lumea aceasta particulară. Hartshorne, pe de altă parte, crede că lumea are baza în Dumnezeu, care este baza logică necesară pentru orice posibilitate (contingență). Whitehead se ocupă numai de Dumnezeu ca și bază pentru lumea aceasta particulară; Hartshorne consideră că Dumnezeu este temeiul universal și necesar pentru toate lumile posibile, în privința aceasta Dumnezeul lui Whitehead este subiectul universal, în timp ce Dumnezeul lui Hartshorne este obiectul universal sau punctul de referință obiectiv pentru orice sens. Astfel, în timp ce în concepția lui Whitehead numai entitățile concrete pot fi cauze sau motive pentru lucruri, în concepția lui Hartshorne, Dumnezeu, care este o serie de entități sau o societate de entități, este cauza lumii. Pe scurt, Dumnezeul lui Whitehead este necesar în mod concret numai pentru a explica lumea aceasta particulară; dar Dumnezeul lui Hartshorne este necesar în mod universal și logic pentru a explica toate lumile posibile.

Modificările aduse de John Cobb la teismul bipolar

Cobb se încadrează în procesul panenteist general, alături de Whitehead şi Hartshorne, dar el aduce două modificări semnificative, în primul rând, Cobb respinge separarea subînţeleasă (implicită) dintre cei doi poli ai lui Dumnezeu, în schema lucrurilor concepută de Whitehead. Dumnezeu, la fel ca şi omul, este o unitate şi acţionează ca o unitate şi nu doar într-un singur pol. De exemplu, scopul subiectiv al lui Dumnezeu sau viziunea Lui pentru tot ce există nu trebuie limitat la natura Lui primordială ci trebuie asociat şi cu natura lui secundară.19

A doua modificare adusă de Cobb la panenteism este legată de faza iniţială a scopului subiectiv al lui Dumnezeu. El adoptă o concepţie mai puţin „calvinistă" decât Whitehead, care a susţinut că faza iniţială a scopului subiectiv este derivată din Dumnezeu. Lucrurile nu stau

aşa, susţine Cobb, deoarece dacă fiecare scop subiectiv este derivat în exclusivitate din Dumnezeu, nu putem evita determinismul. Prin urmare, „scopul subiectiv al unei circumstanţe noi trebuie să fie format printr-o oarecare sinteză sau adaptare a acestor scopuri pentru care tentitatea concretăă este răspunzătoare ea însăşi în ultimă analiză".20

Cobb este de acord cu Hartshorne şi în opoziţie cu Whitehead atunci când susţine, pentru mai multe motive, că Dumnezeu este o societate (sau persoană vie) şi nu o entitate concretă singulară. În afară de aceasta, eficienţa cauzală a lui Dumnezeu pentru lume se aseamănă mai mult cu cea a circumstanţelor completate decât cu cea a unei entităţi concrete singulare. În fine, ca societate de entităţi, putem explica modul în care Dumnezeu îşi poate aduce aminte de orice lucru din trecut, deoarece El Se cunoaşte pe Sine şi nu îşi pierde niciodată propria identitate.

La fel ca şi Whitehead, Cobb consideră că este necesar să postuleze „creativitatea" ca şi temei pentru orice, inclusiv Dumnezeu. Creativitatea este „lucrul acela fără de care nu poate exista nimic... realitatea (actualitatea) oricărei entităţi concrete".21

Contribuţiile aduse de Shubert Ogden la panenteism

Whitehead a venit la panenteism din domeniul ştiinţei şi matematicii, Hartshorne l-a abordat din contextul logicii, iar Shubert

Ogden a venit pe calea existenţialismului lui Bultmann. Ogden a crezut că Heidegger a avut dreptate când a spus că nu putem înţelege lumea (în mod obiectiv) decât dacă avem o înţelegere apriori a propriei noastre existenţe în lume (în mod subiectiv). Bultmann l-a convins pe Ogden că omul modern (secular) ne-a forţat să demitizeze Biblia. Rezultatul net al demitizării are două aspecte: Dumnezeu şi omul. Heidegger a analizat în mod adecvat omul iar Hartshorne deţine cheia înţelegerii lui Dumnezeu. Ogden a avut câteva motive pentru a alege concepţia lui Hartshorne. În primul rând, teologia procesului expusă de Hartshorne evită antinomiile şi contradicţiile pe care Ogden le vede în teismul tradiţional (vezi discuţia de mai jos). În al doilea rând, Hartshorne s-a dovedit a aduce pentru Ogden elementul teocentric necesar pentru a contrabalansa antropocentrismul lui Bultmann.

Ogden şi modelul dipolar al lui Dumnezeu. Ogden crede că Dumnezeu are doi poli: un pol al absolutului şi un pol al relativităţii (engl. relatedness, n.tr.). Astfel, Dumnezeu este atât absolut cât şi relativ.

a. Relativitatea lui Dumnezeu. Fiind relativ, este înrudit cu tot ce există. Lumea, alcătuită din multe entităţi concrete, este trupul lui Dumnezeu. Dumnezeu este raportat la lume la fel cum „eu" sunt în

trupul meu, şi anume, prin relaţii interne directe. Prin urmare, sfera de acţiune a lui Dumnezeu este întregul univers. Potrivit principiului relativităţii formulat de Whitehead, orice entitate concretă este raportată la toate celelalte entităţi concrete printr-o prehensie pozitivă sau negativă. Dumnezeu este raportat la toate lucrurile prin „participare înţelegătoare", care sintetizează în fiecare ocazie nouă întregul realităţii împlinite.22

Dumnezeu conferă valoare vieţilor noastre în două moduri. Mai întâi, El este răspunzător pentru concrescenţa entităţilor concrete care constituie trupurile noastre şi pentru structura şi ordinea din lumea concretă. În felul acesta El poate determina valoarea vieţii noastre în lume. Numai Dumnezeu face ca viaţa să aibă valoare; fără El absurditatea este inevitabilă. În al doilea rând, Dumnezeu conferă vieţilor noastre valoare eternă. Toate entităţile concrete se întorc în El

și devin nemuritoare ca obiecte eterne. Dumnezeu face o „transformare nepieritoare" și viețile noastre „găsesc justificarea supremă" în El.23

Întrucât lumea este trupul lui Dumnezeu, realitatea Lui ca entitate concretă este dependentă de lume. Aceasta nu înseamnă că Dumnezeu este dependent pentru faptul că El este (existența Lui) ci numai pentru ceea ce este El (esența Lui). Natura lui Dumnezeu depinde de „starea concretă, dintr-un număr infinit de stări posibile pentru El, în care El este concretizat".2 Prin urmare, trupul lui Dumnezeu este contingent cu toate că este necesar ca El să aibă un trup care este de fapt etern.

b. *Caracterul absolut al lui Dumnezeu*. Ogden interpretează caracterul absolut al lui Dumnezeu prin analogie, adică, prin luarea unor noțiuni univoce și prin aplicarea lor la Dumnezeu într-un mod eminent.25 Ogden face distincție între caracterul absolut al lui Dumnezeu și sensul teist tradițional al lumii. Dumnezeul dipolar este absolut în termenii relativității Sale, adică, prin „caracter absolut relativ". În primul rând, Dumnezeu este absolut prin faptul că include toate ființele, deoarece a avea o experiență înseamnă a-L experimenta pe Dumnezeu. În afară de aceasta, Dumnezeu este absolut în relații, în virtutea relației Sale interne cu orice entitate concretă din univers. Perfecțiunea lui Dumnezeu constă în deschiderea Lui permenantă pentru schimbare, prin perfecționare succesivă. Dumnezeu nu este o perfecțiune completată în mod static, așa că în teismul clasic, ci „un maxim dinamic de posibilități".26 De asemenea, Dumnezeu are cunoaștere absolută, în sensul că la orice stadiu al procesului în curs de desfășurare, tot ce există este în sfera Lui de relații. În fine, Dumnezeu este absolut în caracterul Său temporal. Dumnezeu este „în mod eminent Cel temporal". Perfecțiunea Lui crește în permanență

deoarece „tot ce facem pentru a promova binele real, fie pentru noi, fie pentru alții, este literalmente pentru „gloria lui Dumnezeu", ca o contribuție nepieritoare la perfecțiunea Lui crescândă..." 27

Pe scurt, Dumnezeu este absolut prin faptul că „deși El este corelat cu tot ce există, această corelare în sine nu se raportează la

nimic ci este temeiul absolut pentru orice relaţii reale". Caracterul Lui absolut constă într-o relativitate absolută faţă de orice altceva şi, prin urmare, perfecţiunea Lui este o relativitate perfectă care are toată valoarea în lumea temporală.

Argumentul lui Ogden pentru existenţa lui Dumnezeu. Ogden afirmă că existenţa lui Dumnezeu este necesară din punct de vedere moral. El este de acord cu Hartshorne că este imposibil să negi că sensul are un temei necesar. Ogden, însă, pare să dezvolte această idee într-un fel de argument moral pentru existenţa lui Dumnezeu, argument care poate fi rezumat după cum urmează:

(1) Orice judecată implică sens, valoare şi scop în univers.

(2) Este o contradicţie în termeni să negăm posibilitatea emiterii unor judecăţi cu sens.

(3) Prin urmare, trebuie să existe sens, valoare şi scop în univers.

(4) Sensul necesită un temei; valoarea necesită un Dătător de valoare, etc.

(5) Prin urmare, există un temei pentru sens şi un Dătător de valoare, etc. (Dumnezeu).

Pare să existe un element teleologic în acest argument, dar Ogden respinge argumentul teleologic tradiţional în temeiul faptului că acesta vorbeşte despre un Dumnezeu „complet diferit" de lume. Ogden consideră că adevărata concepţie despre Dumnezeu „este că Dumnezeu nu este nimic exterior ordinii lumii ci că este tocmai acea ordine înţeleasă pe deplin – analog felului în care eul sau personalitatea umană nu este ceva adăugat la comportarea unitară a trupului ci este ceva ce ne face în stare să înţelegem şi să explicăm o asemenea comportare unitară".29

Respingerea de către Ogden a teismului clasic: *Antinomiile*. Ogden găseşte trei contradicţii de nerezolvat în ideea tradiţională despre Dumnezeu ca o fiinţă atemporală, neschimbătoare şi neraportată la nimic altceva. El le numeşte pe acestea antinomia creaţiei, a slujirii şi a relaţiei.

a. *Antinomia creaţiei*. Dumnezeul teist clasic este o fiinţă necesară şi actul Său de creaţie este una cu fiinţa Sa eternă şi necesară.

Cu toate acestea, se presupune că lumea contingenţă a rezultat din El într-un mod liber şi nenecesar. Ogden crede că aceasta conduce la „contradicţia fără ieşire dintre o creaţie absolut necesară şi o lume absolut contingenţă". Cu alte cuvinte, dacă voinţa lui Dumnezeu este iden-PANENTEISMUL 223

tică cu esenţa Lui necesară, atunci creaţia trebuie să rezulte cu necesitate din ea. Lucrul acesta este contrar afirmaţiei teiste tradiţionale potrivit căreia creaţia rezultă din Dumnezeu în mod liber şi contingent. Prin urmare, teismul clasic trebuie corectat prin teismul neo-clasic al lui Ogden, prin doctrina despre necesitatea relativă a lui Dumnezeu. Dumnezeu nu este absolut necesar şi, deci, crearea unei lumi contingente nu trebuie să fie absolut necesară.

b. *Antinomia slujirii* Ogden susţine că în teismul clasic există o contradicţie între perfecţiunea absolută şi completă a lui Dumnezeu, pe de-o parte, şi slujirea omului pentru Dumnezeu, pe de altă parte. Dumnezeu este conceput de către teişti ca „o perfecţiune statică completă" care nu poate fi mărită sau micşorată de nimic altceva. Cu toate acestea, teiştii sunt chemaţi în mod inconsecvent să trăiască o viaţă de slujire „pentru" Dumnezeu. Dar dacă perfecţiunea lui Dumnezeu nu poate fi mărită, atunci nu poate fi adusă nicio slujire semnificativă „pentru" El. Dar lucrurile nu stau aşa cu Dumnezeul de proces al panenteismului – El poate fi slujit în mod semnificativ, deoarece tot ce facem pentru El adaugă efectiv la îmbogăţirea Lui şi măreşte valoarea şi perfecţiunea Lui.

c. *Antionomia relaţiei*. Aceasta este antinomia repetată cel mai des de panenteişti şi se referă la presupusa izolare faţă de lume a Dumnezeului teist. Dumnezeul teismului clasic este cauza neschimbătoare şi independentă a tuturor lucrurilor: lumea depinde de Dumnezeu dar Dumnezeu nu depinde de lume. Dar, potrivit lui Ogden, orice relaţii autentice implică dependenţă reciprocă, primire şi dăruire reciprocă. Pe acest temei Ogden trage concluzia că lumea are o relaţie cu Dumnezeu dar că Dumnezeu nu are de fapt o relaţie cu lumea. Teismul implică un Dumnezeu care este într-o izolare monopolară faţă de lumea reală. Lucrurile nu stau aşa cu interdependenţa reciprocă a Dumnezeului panenteist al lui Ogden.

Acestea sunt motivele pentru care Ogden se simte obligat să respingă Dumnezeul teismului în favoarea Dumnezeului teismului bipolar.

Sumarul tezelor majore ale panenteismului

Există dezbateri academice semnificative între panenteiști cu privire la metodologie și metafizică. Totuși, aici vom căuta să rezumăm punctele majore comune celor mai mulți panenteiști, sau care sunt caracteristice mișcării panenteiste în ansamblu.

1. În primul rând, Dumnezeu este raportat la lume la fel cum sufletul sau mintea este raportată la trup; lumea este trupul lui Dumnezeu. Dumnezeu este legat în mod intim și intern cu lumea spațio-temporală. Dumnezeu nu este identic cu lumea, ca în panteism; în același timp, Dumnezeu nu este distinct și independent față

de lume, ca în teism. Dumnezeu este identic cu lumea, în trupul Său, dar Dumnezeu este mai mult decât lumea. Dumnezeu transcende lumea în același fel în care mintea transcende trupul și este mai mult decât acesta.

2. În al doilea rând, Dumnezeu are doi poli: un pol potențial care este dincolo de lume și un pol concret care este lumea fizică. Dumnezeu este absolut, etern și infinit în potențialul Lui, dar este relativ, temporal și finit în caracterul lui concret. Polul nepieritor este natura primordială a lui Dumnezeu iar polul schimbător este natura Lui secundară. Dar Dumnezeu – la fel ca și toate lucrurile concrete – are o structură bipolară.

3. În al treilea rând, lumea nu este creată *ex nihilp*, adică, din nimic; este făurită ex*hulas*, adică, din ceva etern de la celălalt pol. Dumnezeu, deci, nu este un Creator al lumii ci un Regizor cosmic. Prin urmare, Dumnezeu nu este suveran *asupra* lumii ci lucrează în cooperare *cu* lumea. Atât materia cât și ideea sunt eterne. Ideea nu provine din materie, ca în ateism; dar nici materia nu provine din idee, ca în teismul clasic. Dimpotrivă, materia este regizată etern de către Idee.

4. În al patrulea rând, Dumnezeu și lumea sunt într-un raport de inter-relație și interdependenți. Lumea depinde de Dumnezeu ca să-l dea un temei necesar, iar Dumnezeu depinde de lume pentru

manifestarea sau întruparea (concretizarea) Lui. Lumea depinde de Dumnezeu pentru existența ei și Dumnezeu depinde de lume pentru esența Lui. Relația dintre Dumnezeu și lume este ca și relația dintre gândire și trup în sensul științific modern al termenilor.

5. În al cincilea rând, Dumnezeu își mărește în permanență perfecțiunea datorită creșterii valorii în lume (trupul Său) ca rezultat al efortului uman. Orice valori realizate nu numai că îl îmbogățesc semnificativ pe Dumnezeu ci valorile sunt de asemenea imortalizate și înmagazinate în natura secundară a lui Dumnezeu. Universul, ca trup al lui Dumnezeu, trece printr-o perfecționare perpetuă și o creștere a valorii.

6. În al șaselea rând, răul este incompatibil cu o anumită posibilitate a procesului lumii. Răul nu va fi înfrânt sau distrus în final; nu orice bine posibil poate fi realizat în practică. Dumnezeu va birui orice rău care poate fi biruit prin cooperarea noastră. Dar Dumnezeu este finit și nu este posibil ca El să biruiască *orice* rău. Prin urmare, nu va exista un triumf final sau inevitabil.

Evaluarea panteismului ca și concepție despre lume

Panenteismul furnizează câteva idei extrem de valoroase cu privire la natura realității, în special ca și corecturi aduse unor forme de teism

PANENTEISMUL «225

și ca o alternativă la panteism. Vom examina mai întâi câteva contribuții mai importante.

Câteva contribuții pozitive ale gândirii panenteiste

Panenteiștii nu sunt lipsiți de capacitatea de a>vedea domeniile deficitare din alte concepții despre lume și viață și ei au încercat să construiască o alternativă pozitivă la acestea. Vom nota pe scurt câteva contribuții în fiecare dintre aceste domenii.

1. În primul rând, pananteiștii prezintă un tip de metafizică puternic argumentativ. Argumentele lor pentru existența lui Dumnezeu variază de la argumentul ontologic (Hartshorne), la cel teleologic (Whitehead), la cel moral (Ogden), la fel ca și teiștii clasici. Este de asemenea o încercare susținută de a prezenta o abordare rezonabilă a realității, în opoziție cu pozițiile pur experiențiale sau

fideiste. Panenteiștii recunosc pe bună dreptate inevitabilitatea metafizicii și ei încearcă să o facă într-un mod care se supune la testele pentru adevăr.

2. În al doilea rând, panenteismul evită problema dificilă a identificării lui Dumnezeu cu lumea, ca în concepția panteistă (vezi capitolul precedent). Dumnezeu nu este identic cu lumea, deși este intim raportat la ea. Dumnezeu este *în* lume, dar panenteiștii resping concepția panteistă potrivit căreia Dumnezeu *este* lumea. Dumnezeu transcende lumea într-un fel care nu poate fi încadrat în concepția panteistă.

3. În al treilea rând, panenteismul oferă câteva idei importante cu privire la natura interacțiunii lui Dumnezeu cu lumea. Accentuează pe bună dreptate semnificația relației reale a lui Dumnezeu cu lumea. Dumnezeu are o relație intimă și reală cu lumea și interacționează cu ea într-o comunicare bidirecțională. Fără această fațetă a interacțiunii personale, orice concept de Dumnezeu personal este extrem de deficitar.

4. În al patrulea rând, din contribuția precedentă rezultă faptul că în concepția panenteistă despre Dumnezeu se pune un accent adecvat pe imanența lui Dumnezeu. Dumnezeu este cu adevărat în lume; el nu este „Complet Diferit" sau doar dincolo de lume. Lumea nu este exterioară și independentă de Dumnezeu; lumea nu ar exista fără El. Lumea este salvată din haos numai prin imanența lui Dumnezeu.

5. În al cincilea rând, panenteismul scoate în relief necesitatea explicării Dumnezeului dinamic al revelației creștine în termeni care depășesc categoriile grecești esențialiste pur statice. Dumnezeul Scripturilor iudeo-creștine este mai mult decât o Esență statică neschimbătoare, mai mult decât Super-Forma platonică; El este un Dumnezeu personal cu o activitate creatoare neîncetată. El susține în mod

activ procesul creator din lume. El este activ în istorie și. Se manifestă în natură. A explica Dumnezeul creștin în termenii categoriilor grecești pure ale Ființei înseamnă a încerca să-L îmbrăcăm

în cămaşa de forţă a esenţialismului, în loc să-L vedem în lumina acţiunilor sale dinamice şi schimbătoare şi în lumina relaţiilor interpersonale.

Multe alte idei pot fi spicuite din scrierile panenteiştiror, inclusiv o explicaţie a noutăţii şi creativităţii, operaţiile teologiei naturale, necesitatea descrierii lui Dumnezeu prin analogie, şi natura şi acţiunile Cristosului cosmic întrupat. Spaţiul nu ne permite enumerarea lor aici. Câteva critici importante aduse concepţiei panenteiste despre lume şi viaţă

Centrul atenţiei noastre trebuie îndreptat acum spre deficienţele panenteismului ca şi model metafizic sau ca şi concepţie despre lume şi viaţă. Există o serie de motive pentru care panenteismul falimentează ca şi concepţie despre lume şi viaţă.

1. Mai întâi de toate, ar trebui observat că panenteismul are o concepţie bipolară inadecvată despre Dumnezeu. Cobb a observat lucrul acesta şi s-a zbătut să-l depăşească într-o oarecare măsură. Dar deficienţa aceasta nu poate fi depăşită decât dacă ne deplasăm în direcţia teismului. În esenţă, dacă Dumnezeu are un pol concret şi un pol potenţial, suntem confruntaţi cu întrebări metafizice tulburătoare. Cum poate Dumnezeu să actualizeze propriul Lui potenţial? Potenţialul nu se poate actualiza singur după cum un pahar gol nu se poate umple singuri Capacităţile nu se împlinesc singure; ele trebuie să fie activate de ceva din afara lor. Orice lucru care trece de la potenţial la actualitate, de la ce nu este la ce este, depinde de ceva concret care să-i fie temeiul. Nimicul nu produce nimic; posibilităţile de existenţă nu se materializează singure.

Încercarea de a evita această problemă prin postularea creativităţii ca şi temei în baza căruia Dumnezeu, ca şi creatura primordială, găseşte posibil să actualizeze (concretizeze) propriul Său potenţial nu va sprijini cauza panenteistă. Sistemul panenteist este distrus dacă postulăm ceva ca şi „creativitatea" lui Whitehead care are statut de realitate în afara entităţilor concrete bipolare din lume. Numai entităţile concrete există cu adevărat în lume, iar dicolo de lume există numai potenţiale, adică, obiecte eterne. Creativitatea nu poate fi un temei real într-un sistem ca şi al lui Whitehead; numai entităţile

concrete sunt cauze reale. Dacă un panenteist vrea să revizuiască sistemul lui Whitehead şi să confere statut de realitate la ceva dincolo de Dumnezeu, ceva în care El are temei, atunci acest „Dumnezeu" se dovedeşte că nu este nicidecum Dumnezeu. Căci dacă există un temei

creator real pentru Dumnezeul bipolar, atunci această realitate pură dincolo de potenţial şi actualitate este cu adevărat Dumnezeu. Pe scurt panenteismul are nevoie de un Dumnezeu teist ca temei pentru „Dumnezeul" său, care se dovedeşte că nu este nicidecum Dumnezeu ci doar o creatură gigantică având nevoie ea însăşi de o cauză reală mai fundamentală.

2. În al doilea rând, Dumnezeul bipolar nu numai că nu este suprem, ci El nu este cu adevărat absolut şi nici neschimbător. Dar atât caracterul absolut cât şi cel neschimbător sunt necesare pentru concluzii metafizice. Nu toate lucrurile pot fi relative; tot ce este relativ trebuie să fie relativ cu privire la ceva ce nu este relativ, adică, relativ la ceva ce este absolut în sine. Toate lucrurile nu pot fi complet diferite decât dacă există ceva ce există în sine. Tot aşa, schimbarea nu are sens decât dacă există o bază neschimbată faţă de care este măsurată schimbarea. Dar pe temeiul recunoscut că există o schimbare reală, metafizica panenteistă trebuie împinsă la un temei neschimbător pentru orice schimbare, inclusiv schimbarea care are loc în „Dumnezeul" panenteist.

În cel mai bun caz Dumnezeul panenteist este absolut numai în mod potenţial, deoarece numai polul Lui potenţial este dincolo de lumea relativă şi schimbătoare. Cu toate acestea, un potenţial absolut nu este cu adevărat absolut şi nici nu va servi ca punct de referinţă pentru ceea ce este de fapt relativ şi schimbător. Orice are un potenţial se poate schimba, întrucât are potenţialul să fie altceva decât ceea ce este. Dar aşa cum am remarcat în prima critică de mai sus, orice lucru care are un potenţial nu se poate actualiza (concretiza) singur. Prin urmare, dincolo de orice dualitate potenţial-actualitate (inclusiv „Dumnezeul" panenteist) trebuie să existe o realitate (actualitate) pură pe care să se bazeze. Dar orice este realitate (actualitate) pură fără potenţial nu se poate schimba deloc, deoarece trebuie să existe un

potenţial sau o posibilitate de schimbare pentru ca schimbarea să aibă loc. Prin urmare, această realitate (actualitate) pură (care este modul în care mulţi teişti îl înţeleg pe Dumnezeu) nu se poate schimba.

3. În al treilea rând, teodicia (explicaţia răului) panenteistă este inadecvată. Este suficient să rezumăm aici câteva obiecţii importante aduse la soluţia dată de panenteism răului. (1) Având în vedere aparenta permanenţă a legilor naturale şi persistenţa răului, ce garanţie avem că un dumnezeu limitat şi finit poate realiza o lume mai bună? (2) Ce importanţă are pentru oamenii individuali faptul că se presupune că un dumnezeu este îmbogăţit prin înmagazinarea valorii realizate în lume? Apariţia progresivă a binelui maxim în următoarele miliarde de ani este de prea puţin folos pentru oamenii de acum şi nu

are nicio importanţă de durată pentru cei care nu supravieţuiesc prin imortalitate individuală ci doar ca un obiect etern. (3) Ce rost are ca un dumnezeu care nu poate triumfa în ultimă instanţă asupra răului să se angajeze într-un asemenea efort zadarnic? îmbogăţirea Lui personală pe seama omului nu pare să fie nicidecum un motiv vrednic. Dacă un dumnezeu nu are în niciun sens libertatea să oprească procesul, sau dacă nu este în stare să vadă consecinţele finale, atunci ajungem la o altă critică. (4) Cum se poate închina cineva unui dumnezeu atât de neputincios încât nu poate opri întregul proces? Oare un asemenea dumnezeu nu este paralizat în aşa măsură încât să fie periculos? (5) De asemenea, cum poate realiza un dumnezeu panenteist o lume mai bună prin cooperarea oamenilor, când cei „mai mulţi oameni nu sunt conştienţi de existenţa unui asemenea dumnezeu sau de scopurile lui? (6) în plus, cum poate un asemenea dumnezeu finit şi limitat să ne asigure că există o creştere reală de valoare în univers? Procesul lumii, aşa cum este accesibil înţelegerii noastre, nu manifestă pretinsa creştere în valoare, şi nici presupusa îmbogăţire a acestui dumnezeu, în măsura în care o putem observa, nu pare să facă mai uşoară pentru noi creşterea binelui în lume. (7) în fine, presupusa creştere de valoare în procesul general justifică oare nenumăratele rele individuale suferite pentru dobândirea ei? Ce semnificaţie are pentru individ suferinţa?

4. În al patrulea rând, presupunerile de bază ale panenteismului sunt greşite, Mai întâi, întregul sistem este construit pe o aplicare greşită a unui model antropomorfic bipolar al relaţiei dintre Dumnezeu şi lume ca fiind aceeaşi ca şi relaţia dintre suflet (sau minte, gândire) şi trup. Aceasta este greşeala clasică de a crea un Dumnezeu după chipul şi asemănarea omului. În afară de aceasta, panenteiştii confundă *atributele* neschimbătoare ale lui Dumnezeu cu *activităţile* Lui schimbătoare. În felul acesta ceea ce este Dumnezeu este redus la ceea ce face Dumnezeu. Există activitate dar nu Activist, există mişcare dar nu Mişcător, există creaţie dar nu Creator. Plecând de la modelul antropomorfic bipolar al lui Dumnezeu, nu este de mirare că dumnezeul panenteist care rezultă este finit, limitat în cunoaştere, bunătate şi putere, şi posedă un trup fizic la fel ca şi noi ceilalţi. Orice altceva s-ar mai putea spune despre această ciopârţire care-L reduce pe Dumnezeu la nivelul şi forma omului, este clar că nu acesta este Dumnezeul prezentat în Biblie.

5. În al cincilea rând, afirmaţia că Dumnezeul panenteismului este Dumnezeul Bibliei este neîntemeiată. Nu punem la îndoială faptul că Biblia vorbeşte despre Dumnezeu ca fiind angajat în acţiuni temporale şi *schimbătoare*. Este adevărat că Biblia foloseşte multe metafore sugestive despre Dumnezeu, metafore extrase din analogii

umane. Ni se spune că lui Dumnezeu „îi pare rău" (Iona 3: 10), că îşi foloseşte „braţele" (Ps. 136: 12) şi „ochii" (Evr. 4: 13). Dar este cert că nicio interpretare rezonabilă a Scripturii nu *va* lua acești termeni în sens literal, după cum nu ia în sens literal nici simbolurile care afirmă că Dumnezeu este o „stâncă" (Ps. 18: 2), un „turn" întărit (Prov. 18: 10), sau că are „aripi" (Ps. 91: 4). Pentru înţelegerea acestor metafore o interpretare consecventă a Scripturii trebuie să aibă în vedere faptul că aceste imagini sunt în conflict unele cu altele (unele fiind imagini minerale, iar altele imagini animale sau umane ale lui Dumnezeu). De asemenea, ele nu se potrivesc cu descrieri metafizice clare ale lui Dumnezeu ca spirit (Ioan 4: 24), infinit (Ps. 147: 5) şi neschimbător (Mal. 3: 6; Evr. 6: 18; Iac. 1: 17).

În afară de aceasta, Dumnezeul Bibliei nu este un zeu grec

dualist, finit și încordat, de felul Demiurgului lui Platon care crează *exhulăs*, din materia externă preexistentă. Dimpotrivă, Dumnezeul Bibliei este supremul „EU SUNT" (Ex. 3: 14), singurul care este etern și care aduce totul în ființă *ex nihilo*, din nimic (Gen. 1: 1; Evr. 1: 2; 11: 3; Col. 1: 17; Ioan 17 – 5; Rom. 4: 17).

De asemenea, Dumnezeul Scripturii este nelimitat în cunoaștere și are control asupra evenimentelor umane (Rom. 8: 29; El. 1: 4 – 1. O; Dan. 4: 25). El este infinit în putere și perfecțiune (1 Regi 8: 27; Ps. 71: 15; 147: 5; Iov 42: 2). Și mai important este faptul că Dumnezeul teismului creștin nu este o ființă trecătoare, că El este etern. El este „EU SUNT" (Ex. 3: 14) care a fost întotdeauna și careva fi întotdeauna (Ps. 90: 1). El este „singurul care are imortalitate" (1 Tim. 6: 16) și care „a creat această lume a timpului" (Evr. 1: 2, Knox).

6. În al șaselea rând, criticile și modificările aduse de panenteism teismului clasic sunt greșite. Vrem să spunem că pretinsele antinomii ale lui Ogden nu numai că sunt neîntemeiate, ci se dovedesc a fi de partea teismului și nu a panenteismului. De exemplu, așa-numita antinomie a *creației* este construită pe ideea greșită că o Ființă necesară trebuie în mod necesar să creeze. Așa cum a arătat Toma dăquino în urmă cu peste șapte sute de ani, singurul lucru pe care o ființă necesară trebuie să-l vrea în mod necesar este necesitatea propriei sale ființe. Orice altceva este contingent și este nevoie să fie voit doar în mod contingent. Dumnezeu trebuie să fie Dumnezeu, dar Dumnezeu nu are nevoie să creeze. Dumnezeu nu trebuie să facă nimic; El pur și simplu trebuie să *fie* Dumnezeu. Nu trebuie să-L considerăm pe Dumnezeu mai puțin decât absolut necesar pentru a asigura contingența actului creator. Dumnezeu *trebuie* să-și vrea binele propriu, dar *El poate* să creeze sau nu orice alt bine.

De asemenea, pretinsa antinomie a *slujirii* este bazată pe o confuzie cu privire la natura lui Dumnezeu. În timp ce este adevărat că

niciun act de creație nu poate adăuga o singură perfecțiune la Dumnezeul teist care este deja absolut perfect, este de asemenea adevărat că închinarea și slujirea credinciosului au semnificație eternă și sunt pentru gloria lui Dumnezeu. Dumnezeul teist *nu are nevoie* de

slujirea noastră pentru a adăuga ceva la perfecţiunea Lui; El doreşte slujirea, şi acest lucru constituie un motiv de ordin mai înalt. Noi nu putem adăuga ceva la *atributele* lui Dumnezeu prin slujirea noastră în lume, dar putem contribui la *activităţile* Lui în lume. Slujirea pe care o putem aduce lui Dumnezeu nu adaugă nimic la natura lui Dumnezeu, dar contribuie în mod semnificativ la *planul* Lui pentru lumea aceasta. Cu alte cuvinte, este plăcut şi este o satisfacţie pentru Dumnezeu ca să facem voia Lui; lucrul acesta are o contribuţie semnificativă şi eternă. Dumnezeu este interesat de ceea ce facem noi şi acţiunile noastre glorifică sau preamăresc Persoana Lui şi ceea ce El vrea atunci când noi îl slujim.

În fine, aşa-numita antinomie a *relaţiei* este construită de asemenea pe o idee greşită. Este adevărat că, strict vorbind, creatura este raportată la Creator, relativul la Absolut, schimbătorul la Neschimbător, şi nu invers. Un stâlp nu-şi modifică raportul (poziţia) faţă de un om atunci când omul trece de cealaltă parte; omul este cel care-şi schimbă poziţia faţă de stâlp. Cu toate acestea, relaţia dintre om şi stâlp este diferită în ambele cazuri şi în ambele cazuri este o relaţie *reală*. Un Dumnezeu neschimbător nu are nevoie să se schimbe pentru a. Se angaja în relaţii schimbătoare. În afară de aceasta, Dumnezeu poate interacţiona fără să fie interdependent. Dumnezeu nu are nevoie de dragostea omului, dar o doreşte, şi dorinţa reciprocă este suficientă pentru reciprocitatea cerută de relaţiile interpersonale. Dragostea lui Dumnezeu este unidirecţională în sensul că El *nu are nevoie* de dragostea noastră ca răspuns, dar este bidirecţională în sensul că El o *vrea* să fie aşa. Nu numai că este posibilă reciprocitatea interpersonală cu o fiinţă care este dragoste neschimbătoare, dar este posibilă într-un sens mai cert şi mai înalt. Nu putem fi niciodată absolut siguri de dragostea unei fiinţe finite care îşi poate schimba sau nu dragostea şi care nu are puterea infinită să o garanteze împotriva efemerului şi a forţelor exterioare. Numai Dumnezeul teismului creştin, iubitor şi puternic în mod absolut, poate asigura nivelul cel mai înalt de relaţii reale şi interpersonale cu omul.

Sumar şi concluzii

Concepţia panenteistă despre lume se centrează în jurul unui

dumnezeu finit şi (de obicei) bipolar al cărui pol concret este identificat cu lumea temporală şi al cărui pol potenţial este constituit de posibilităţile eterne dincolo de lume. Acest dumnezeu nu este infinit

nici în putere şi nici în perfecţiune, ci creşte în perfecţiune prin cooperarea cu omul în realizarea valorii care este apoi înmagazinată şi păstrată în Dumnezeu. Panenteismul poate fi descris cel mai bine ca un compromis între teism şi panteism. La fel ca şi panteismul, panenteismul pune accent pe imanenţa lui Dumnezeu, şi la fel ca şi teismul încearcă să păstreze un sens în care Dumnezeu este mai mult decât lumea (adică, transcendenţa). Panenteismul este descendent din zeul filosofiei greceşti. Dacă adăugăm la lumea finită şi dualistă a Demiurgului lui Platon procesul de schimbare a lumii pe care-l întâlnim la Heraclitus şi dezvăluirea progresivă a lui Dumnezeu în procesul istoric (Hegel) ajungem la dumnezeul bipolar al procesului, descris de Whitehead.

În încercarea de a evita extremele altor concepţii despre Dumnezeu şi de dezvoltare a unei metafizici pozitive proprii, concepţia panenteistă a oferit câteva idei importante, cum sunt argumentele pentru existenţa lui Dumnezep, respingerea identificării pantesite a lui Dumnezeu cu lumea şi corecturile aduse concepţiei esenţialiste rigide a grecilor despre Dumnezeu. Panenteismul a pus accent în mod corect pe imanenţa lui Dumnezeu, a oferit idei importante cu privire la interacţiunea* Lui cu lumea şi a respins în mod justificat concepţia statică despre un Dumnezeu inactiv şi a înlocuit-o cu aceea a unui Dumnezeu dinamic, angajat într-o neîncetată activitate creatoare.

Totuşi, în această concepţie despre lume, Dumnezeul panenteismului nu este satisfăcător. Concepţia dipolară fundamentală despre Dumnezeu, ca potenţial etern care caută actualizare temporală, este contradictorie. Niciun potenţial nu se poate actualiza singur; şi dacă există vreo realitate pură în afara Dumnezeului panenteist care să-l actualizeze, atunci trebuie să postulăm un Dumnezeu teist de natură pură ca să explicăm Dumnezeul panenteist. În afară de aceasta, un dumnezeu finit şi schimbător trebuie să aibă o bază nefinită (adică, infinită) şi neschimbătoare şi un temei pentru schimbare. Relativul

presupune absolutul, deoarece ceea ce se raportează la altceva trebuie în ultimă instanţă să se raporteze la sine. Există de asemenea dificultăţi serioase legate de soluţia panenteistă a problemei răului. Un dumnezeu finit nu poate garanta înfrângerea răului, are prea puţine perspective să producă o lume mai bună şi pare angajat într-un efort extrem de zadarnic în care noi pierdem pentru ca el să se îmbogăţească. În fine, afirmaţia că un asemenea dumnezeu este biblic este neîntemeiată şi criticile aduse teismului sunt nejustificate. Prin comparaţie, Dumnezeul teist este mult mai adecvat, atât din punct de vedere metafizic cât şi personal.

LECTURI SELECTATE PENTRU CAPITOLUL 11

Expunerea panenteismului

Alexander, Samuel. *Space, Time and Deity*. Bergson, Henri. *Creative Evolution* (Evoluţie creatoare). Cobb, John. *A Christian Natural Theology*. Hartshorne, Charles. *The Logic of Perfection*.

— *A Natural Theology for Our Time*.

Ogden, Shubert. *The Reality of God and Other Essays*. Whitehead, Alfred N. *Process and Reality*.

— *Adventures ofideas*.

— *Modes of Thought*.

Evaluarea panenteismului

Brown, Delwin, et al. (ed.). *Process Philosophy and Christian Thought*. Cousins, Ewert. *Process Theology*. Geisler, N.L. „Process Theology") în *Tensions în Contemporaly Theology, ed. Alan E Johnson şi Stanley N. Gundry*. Owen, H.P. *Concepts of Deity*. Reese, William (ed.). *Process and Divinity*. William, Daniel Day. *What Present-Day Theologia ns are Thinking*.

Note

1. Henri Bergson, *Creative Evolution* şi *Two Sources of Morality and Religion*.
2. Whitehead, *Process and Reality*, p. 95, 33 – 35.
3. Whitehead, p. 27, 129, 126.
4. Whitehead, *Adventures of Idcas*, p... 304 – 5.
5. Whitehead, *Process and Reality*, p. 44 – 45, 130, 134, 320 – 21.

6. Whitehead, p. 66, 35, 366.
7. Whitehead, p. 68, 73, 37, 28.
8. Whitehead, p. 32, 367; *Science and the Modern World*, p. 150.
9. Whitehead, *Process and Reality*, p. 366.
10. Whitehead, p. 48, 64, 392, 169.
11. Whitehead, p. 521, 70, 134, 46, 392.
12. Whitehead, p. 527, 33, 135, 523.
13. Whitehead, p. 169, 525, 529, 518.
14. Whitehead, p. 95, 66, 31, 340, 135, 47.

15. Whitehead, *Adventures ofideas*, p. 192, 241, 130 şi urm.; *Process and Reality*, p. 31 – 32.
16. Whitehead, *Process and Reality*, p. 362, 72, 346, 66, 7.
17. Hartshorne, *Mans Vision of God* şi *The Logic of Perfection*.
18. Hartshorne, *The Logic of Perfection*, p. 64 – 67, 93 – 94.
19. John Cobb „4 Ch*ristian Natural Theology,* p. 178.
20. Cobb, p. 178.
21. Cobb, p. 204, 210.
22. Ogden, *The Reality of God*, *p. 58 şi urm*.
23. Ogden, „How Does God Function in Human Life?" în *Christianity and Crises*, XXVII, 8 (15 mai, 1967), p. 106 – 7.
24. Ogden, *The Reality of God*, p. 10.
25. Ogden. *The Reality of God*, p. 59.
26. Ogden, „Theology and Philosophy: A New Phase in the Discussion", *în Journal of Religion*, XLIV, 1 (Ian. 1967), p. 7.
27. Ogden, *The Reality of God*, p. 59. Vezi Hartshorne, „God as Absolute, Yet Related to AII", p. 24.
28. Ogden, „Love Unbounded" în *The Perkins School of Theology Journal*, XIX, 3 (Spring 1966), p. 14.
29. Ogden, „God and Philosophy: A Discussion with Anthony Flew", recenzie la *God and Philosophy*, de Anthony Flew, în *Journal of Religion* XXXXVIII, 2 (Aprilie, 1968), p. 175.
30. Ogden, *The Reality of God*, p. 17 şi urm.!

Capitolul
12

Ateismul

Ateii susţin că nu există Dumnezeu. Ei susţin că nu există un Dumnezeu în lume (cum susţin panteiştii) şi că nu există un Dumnezeu nici dincolo de lume (cum susţin deiştii). În plus, nu există un Dumnezeu caregă fie de fapt atât în lume cât şi dincolo de lume, cum susţin teiştii, niciun Dumnezeu panenteist dincolo de lume, care să fie cu lumea într-o relaţie ca şi cea dintre gândire şi trup. Nu există niciun Dumnezeu, de niciun fel, nicăieri.

Desigur, ateismul nu este doar o poziţie negativă. Majoritatea ateilor nu se consideră antiteişti ci pur şi simplu nonteişti. Ca şi nonteişti, ateii oferă o concepţie pozitivă proprie pe care o numesc ateism, materialism, naturalism sau pozitivism. Întrucât aici suntem interesaţi în principal de problema existenţei lui Dumnezeu şi a caracterului Lui, vom examina argumentele şi motivele date de majoritatea ateilor cu privire la motivul pentru care ei cred că nu există Dumnezeu. O atenţie specială va fi acordată motivului pentru care ei nu cred că există un Dumnezeu teist. În contextul acesta va fi necesar să discutăm accentul negativ pe care-l pune ateismul, ca şi concepţie despre lume şi viaţă, pe negarea existenţei lui Dumnezeu.

Expunerea ateismului

Există multe forme de ateism. Termenul *ateism* cuprinde un grup divers de gânditori. Există atei *tradiţionali* care cred că nu a existat, nu există, şi nu va exista niciodată un Dumnezeu (Jean-Paul Sartre, de exemplu).1 Există apoi atei *mitologici*, ca şi Nietzsche, 2 care cred că Dumnezeulmit a fost viu cândva, adică, a fost un model în care oamenii au crezut şi pe baza căruia au trăit, dar că acest mit a murit şi nu mai este funcţional. În urmă cu câţiva ani Thomas Altizer a popularizat o altă formă de ateism pe care o putem numi ateism

dialectic.3 Această concepţie susţine că Dumnezeu a trăit cândva cu adevărat dar că El a murit odată cu întruparea şi crucificarea lui Cristos şi că abia în vremurile moderne ne-am dat seama de lucrul acesta. În fine, există ceea ce poate fi numit ateism *semantic* sau lingvistic (reprezentat de Paul Van Buren), 4 care susţine că orice

discuție despre Dumnezeu este moartă, adică, limbajul religios nu are niciun sens cognitiv.

Întrucât aici ne ocupăm cu ateismul metafizic, vom discuta în principal formele care furnizează argumente pentru negarea faptului că acum există cu adevărat un Dumnezeu în lume și/sau dincolo de lume. Deși pentru cineva care crede în Dumnezeu negarea faptului că se poate *vorbi* semnificativ despre Dumnezeu constituie un fapt grav, totuși ateismul semantic ca atare nu implică o negare a posibilității existenței unui Dumnezeu care ar putea fi simțit sau experimentat într-un fel oarecare. Această concepție, cel puțin, lasă o ușă deschisă pentru existența lui Dumnezeu și pentru ca El să poată fi experimentat (simțit) cumva. Prin urmare, această concepție nu este cu adevărat ateism metafizic.

Nu toți ateii susțin că dețin argumente definitive împotriva lui Dumnezeu. La fel ca și teiștii, ei revendică diferite grade de certitudine, de la certitudine absolută până la grade reduse de probabilitate. Multe dintre argumente, deci, nu sunt oferite ca dovezi împotriva existenței lui Dumnezeu ci doar ca indicii împotriva existenței lui Dumnezeu. Alte argumente sunt considerate de adepții lor ca fiind dovezi clare împotriva existenței lui Dumnezeu. Vom lua în considerare ambele tipuri și vom încerca să prezentăm argumentele în forma lor cea mai viguroasă.

O altă distincție importantă care trebuie avută în vedere este că ateismul își organizează argumentele pe două planuri. Mai întâi, ateismul oferă obiecții la temeiurile pe baza cărora alții cred în Dumnezeu. Întrucât aceste argumente nu contrazic existența lui Dumnezeu ci doar resping temeiurile pe care unii oameni cred în Dumnezeu, ele vor fi examinate în capitolul următor ca și obiecții la teism. Aici vom analiza numai încercările de a dovedi că nu există Dumnezeu. Discuția care urmează va indica genurile majore de argumente ale ateismului și direcția pe care o urmează.

Câteva încercări cosmologice de a contrazice existența lui Dumnezeu

Este posibil să folosim principiul cauzalității ca argument pentru ateism. Lucrul acesta a fost făcut în cel puțin două moduri.

Cauzalitatea duce la o regresie infânită. *Unii* ateii susţin, cum a făcut Bertrand Russell, „că dacă orice lucru are nevoie de o cauză, atunci şi Dumnezeu are nevoie de o cauză, şi în cazul acesta El nu ar mai fi

Dumnezeu. Iar dacă Dumnezeu nu are nevoie de o cauză, atunci nici lumea nu are nevoie de o cauză. Dar dacă lumea nu are nevoie de o cauză, atunci nu există Dumnezeu. Prin urmare, fie că totul are nevoie de o cauză, fie că nimic nu are nevoie de o cauză, Dumnezeu nu există. Dar dacă împingem principiul cauzalităţii la extremă şi insistăm că *orice lucru* are nevoie de o cauză, atunci intrăm într-o regresie infinită şi nu ajungem niciodată la cauza primară (adică, Dumnezeu).

Cauzalitatea conduce la o Fiinţă imposibilă care se cauzează singură. O altă formă de combatere cosmologică a existenţei lui Dumnezeu este prezentată de Jean-Paul Sartre. Ideea lui poate fi enunţată în felul următor: Dacă noi afirmăm, în conformitate cu principiul cauzalităţii, că orice lucru trebuie să aibă o cauză fie în sine fie în afara sa, atunci trebuie să presupunem că dacă ajungem la o cauză care nu mai are nevoie de o cauză dincolo de sine (adică, Dumnezeu), atunci această cauză trebuie să aibă cauza existenţei sale în sine. Cu alte cuvinte, Dumnezeu trebuie să fie *ens causa sui*, o fiinţă care se cauzează singură. Dar o fiinţă care se cauzează singură este imposibilă, deoarece pentru a-şi cauza propria existenţă fiinţa ar fi trebuit să existe înainte de propria sa existenţă – lucru care este imposibil. Putem formula argumentul sub altă formă. Numai ceea ce nu există are nevoia ca existenţa sa să fie cauzată. Dar pentru a cauza existenţa, ceva trebuie să existe; nimicul nu poate cauza existenţa vreunui lucru. Prin urmare, pentru a-şi cauza propria existenţă ar trebui, în mod simultan, să existe şi să nu existe. Prin urmare, existenţa lui Dumnezeu (fiinţa care se cauzează singură) este imposibilă.

Un argument ontologic împotriva existenţei lui Dumnezeu

Una dintre cele mai ingenioase încercări contemporane de a contrazice existenţa lui Dumnezeu a fost făcută de J.N. Findlay folosind o inversare a argumentului ontologic.7 Findlay a argumentat că potrivit concepţiei teiştilor singurul mod cu adevărat adecvat de a-L

concepe pe Dumnezeu este ca Ființă absolut necesară și perfectă. Orice mai prejos de aceasta nu ar fi Dumnezeu, sau cel puțin nu ar fi un Dumnezeu vrednic de închinare. Cu toate acestea, susține Findlay, afirmațiile despre existență nu pot fi necesare. El urmează raționamentul lui Kant și susține că necesitatea este doar o caracteristică logică a propozițiilor, dar nu și o caracteristică a realității. Ar rezulta de aici că existența unui Dumnezeu teist este imposibilă, deoarece singurul mod în care poate exista un Dumnezeu teist (adică, ca și o ființă necesară) este tocmai modul în care El nu poate exista (întrucât nicio afirmație despre existență nu poate fi necesară), și de aici rezultă că existența lui Dumnezeu este imposibilă. Pe scurt, dacă ar exista un Dumnezeu El ar trebui să existe cu necesitate, deoarece a

exista în mod contingent ar însemna că El nu este cu adevărat Dumnezeu. Dar nimic nu poate exista în mod necesar, întrucât necesitatea nu se aplică la existență; necesitatea este doar o caracteristică a propozițiilor și nicidecum a realității. Prin urmare, singurul mod în care ar putea exista Dumnezeu – dacă ar exista unul – este tocmai modul în care El nu poate exista. Existența unei Ființe necesare (Dumnezeu) este deci imposibilă.

Argumente morale împotriva existenței lui Dumnezeu

Cele mai multe argumente împotriva existenței lui Dumnezeu vin din sfera morală. Ele au fost formulate sub diferite forme de mulți gânditori. Vom trece în revistă câteva încercări majore, concentrându-ne mai ales asupra celor care pretind că sunt contraziceri ale existenței lui Dumnezeu (și nu doar simple indicii împotriva existenței Lui), întrucât suntem interesați în ultimă analiză de conceptul teist despre Dumnezeu, vom include câteva argumente care nu ar fi definitive împotriva unui Dumnezeu finit dar care ar vorbi împotriva unui Dumnezeu infinit de bun și puternic.

Pierre Bayle și faimoasa lui dilemă pentru teism. La sfârșitul secolului al șaptesprezecelea Bayle a enunțat argumentul clasic împotriva unui Dumnezeu teist, plecând de la problema răului. El pleacă de la faptul aparent indiscutabil al existenței răului în lume.

Dacă ar exista un Dumnezeu atotputernic, El *ar putea* distruge acest rău; iar dacă ar exista un Dumnezeu de o bunătate perfectă, este cert că El *ar vrea* să distrugă acest rău. Dar răul continuă să existe și nu este distrus. Așadar, de aici rezultă – susține Bayle – că Dumnezeu este: (a) neputincios și nu poate distruge răul, (b) răuvoitor, și nu vrea să distrugă răul, (c) atât răuvoitor cât și neputincios, sau (d) nu există deloc un asemenea Dumnezeu teist. Pe scurt, singurul Dumnezeu admis de această dilemă este un Dumnezeu finit. Dumnezeul teismului tradițional, infinit în perfecțiune și putere, este exclus pe temei logic.

Bertrand Russell și argumentul moral împotriva existenței lui Dumnezeu. Russell oferă un argument împotriva teismului care poate fi enunțat ca o contestare a existenței lui Dumnezeu pe baza legii morale.9 Expus simplu, argumentul este următorul: Dacă există o lege morală așa cum susțin teiștii, aceasta fie că a rezultat dintr-un decret al lui Dumnezeu, fie că nu a rezultat dintr-un asemenea decret. Dar dacă a rezultat dintr-un decret al lui Dumnezeu, atunci este o lege arbitrară, și în cazul acesta Dumnezeu nu este esențialmente bun. „Binele" ar fi pur și simplu ceva ce Dumnezeu proclamă în mod arbitrar ca fiind bine, dar ceva ce ar putea fi și altfel. (într-adevăr, Dumnezeu ar putea proclama orice ca fiind bine, inclusiv ura, cruzimea, violul și neomenia.) Pe de altă parte, dacă binele nu rezultă din

decretul lui Dumnezeu, atunci Dumnezeu însuși este supus unui Bine esențial care este dincolo de Sine și față de care El însuși este supus. Dar dacă Dumnezeu este subordonat unui Bine esențial care este dincolo de Sine, atunci El nu este Ființa Supremă. Acest Bine etern, neschimbător și superior este valoarea supremă din univers. Așadar, fie că Dumnezeu nu este în esență Dumnezeu deoarece este arbitrar, fie că El nu este suprem deoarece este supus unei categorii supreme care este mai presus de El. Totuși, în ambele cazuri argumentul ar elimina Dumnezeul teist care are o valoare esențială, eternă și neschimbătoare. Ar putea exista, desigur, un Dumnezeu teist arbitrar; dar cine s-ar închina unei asemenea ființe? Nu pare să existe niciun Dumnezeu teist vrednic de respectul și închinarea supremă. Sau, ar putea exista un dumnezeu finit ca și Demiurgul lui Platon, care este

supus Binelui suprem și neschimbător dincolo de sine. Dar și de data aceasta, nu este Dumnezeul teismului tradiţional. Valorile morale intrinseci, pe care le apără teiștii înșiși, sunt un argument împotriva existenței unui Dumnezeu teist.

Albert Camus: *Teismul este contrar umanitarismului*. Acest argument oferă o interesantă reluare existenţialistă contemporană a argumentului moral tradiţional împotriva unui Dumnezeu teist.10 Pe scurt: Camus susține în romanul său *The Plague* (Ciuma) că noi trebuie să ne alăturăm fie doctorului și să luptăm împotriva plăgii de șobolani trimiși de Dumnezeu într-o cetate păcătoasă, fie trebuie să ne alăturăm preotului și să refuzăm să luptăm înmpotriva plăgii ca să nu luptăm împotriva lui Dumnezeu, care a trimis plaga. Dar a refuza să luptăm împotriva plăgii este antiumanitar, deoarece este un refuz de a ajuta la îndepărtarea suferinței umane. Pe de altă parte, a lupta împotriva plăgii înseamnă a lupta împotriva lui Dumnezeu, care a trimis-o ca pedeapsă pentru păcatele oamenilor. Prin urmare, rezultă că dacă umanitarismul este corect, teismul este greșit. Dacă există vreun Dumnezeu oarecare, atunci noi ar trebui să ne împotrivim față de El, deoarece El nu este umanitar. Concluzia minimă pe care o putem trage este că nu există un Dumnezeu teist de o bunătate perfectă.

Argumentul bazat pe suferința inocenților. Contrar unor teiști care susțin că aceasta este cea mai bună dintre toate lumile posibile, pare un fapt de netăgăduit că viața din lumea aceasta ar putea fi îmbunătățită. De exemplu, nu orice rău este meritat; cruzimea, cancerul și violul lovesc uneori victime inocente. Dar un Dumnezeuatotîn țelept, atotputernic și de o bunătate perfectă nu ar îngădui ca inocenții să sufere. Chiar și *o singură* nedreptate din lume – și este cert că există multe nedreptăți – ar argumenta împotriva faptului că Dumnezeu este drept *în mod absolut*.

Teiștii obiectează uneori la acest argument în temeiuj faptului că este posibil, din punct de vedere logic, să existe motive necunoscute pentru suferința aparent inocentă. Ateii, însă, au contraatacat cu obiecția că, dacă teiștii nu pot oferi un motiv plauzibil pentru suferința inocenților, poziția teistă este imposilă din punct de vedere *practic*,

dacă nu și din punct de vedere logic.11 Cu alte cuvinte, dacă teiștii nu pot oferi o explicație plauzibilă pentru suferința inocentă, este practic imposibil să existe un Dumnezeu. Practic vorbind, de ce ar crede cineva într-un Dumnezeu pentru existența căruia nu avem niciun motiv plauzibil? Ar putea crede cineva că Eichmann a fost un om bun din punct de vedere moral, pe temeiul faptului că există o explicație posibilă bună pentru motivul pentru care el i-a omorât pe evrei? Preponderența dovezilor este împotriva existenței unui Dumnezeu bun în mod absolut, și simpla posibilitate ca un asemenea Dumnezeu să existe este un temei insuficient pentru a crede în El, dacă avem în vedere numărul inocenților care suferă în lume.

Argumentul bazat pe suferința care nu poate fi justificată. Teiștii susțin uneori că anumite rele sunt o condiție necesară sau un mijloc pentru realizarea unui bine superior. De exemplu, suferința este folosită uneori pentru a produce răbdare. Dar unii atei cred că acest argument se întoarce și devine o contestare a existenței lui Dumnezeu.12 Căci, dacă suferința poate fi justificată, atunci este greșit să faci eforturi pentru eliminarea ei. Dar pe temeiuri umanitare noi știm că nu este greșit să faci eforturi pentru eliminarea suferinței, ci este bine să faci asemenea eforturi. Prin urmare, de aici rezultă că suferința nu poate fi justificată. Dar dacă suferința nu poate fi justificată atunci rezultă că Dumnezeul teist nu există, întrucât existența unui Dumnezeu teist este incompatibilă cu suferința care nu poate fi justificată. Prin urmare, trebuie să tragem concluzia că nu există un Dumnezeu teist. Cu alte cuvinte, eforturile pentru eliminarea suferinței sunt bune; dar dacă ar exista un Dumnezeu teist care ar folosi suferința ca un mijloc pentru atingerea unui bine superior, atunci efortul împotriva suferinței ar fi greșit, deoarece ar echivala cu un efort împotriva lui Dumnezeu. Prin urmare, nu poate exista un Dumnezeu care să folosească suferința ca mijloc pentru atingerea unui bine superior. Există suferință care nu poate fi justificată și, prin urmare, nu poate exista un Dumnezeu teist a cărui existență să fie compatibilă cu această suferință nejustificată.

Câteva dovezi împotriva existenței lui Dumnezeu bazate pe natura lui Dumnezeu și pe creație

Există şi alte încercări de a contrazice existenţa lui Dumnezeu; unele dintre ele sunt bazate pe natura lui Dumnezeu sau pe relaţia Lui

cu creaţia sa sau cu creaţiile posibile. Trei dintre aceste încercări sunt demne de remarcat.

Antinomia omnipotenţei. Unii atei susţin că un Dumnezeu omnipotent este o contradicţie în termeni.13 Dacă ar exista un Dumnezeu atotputernic, El ar putea face absolut orice, inclusiv o piatră atât de grea încât El să nu o poată ridica, sau ar putea crea un monstru care ar putea scăpa de sub control. Dar dacă Dumnezeu ar putea face ceva ce nu ar putea controla, atunci El nu ar fi atotputernic, întrucât ar exista ceva ce nu poate fi dominat de El. Prin urmare, nu poate exista un Dumnezeu omnipotent, aşa cum susţin teiştii.

Antinomia perfecţiunii. Teismul tradiţional susţine că Dumnezeu posedă absolut orice perfecţiune. Dar lucrul acesta pare imposibil deoarece există unele perfecţiuni care se exclud reciproc. Cum poate una şi aceeaşi fiinţă să posede atât dragoste cât şi ură? Dumnezeu nu poate fi în acelaşi timp atotcunoscător şi atotiubitor. Dacă ar fi atotcunoscător atunci El ar şti cu certitudine ce se va întâmpla în viitor.14 Dar dacă viitorul este cert, când vine ziua de mâine oamenii nu sunt de fapt liberi să facă ceea ce Dumnezeu ştie deja că ei trebuie să facă. Cu toate acestea, un Dumnezeu atotiubitor nu i-ar forţa pe oameni să facă ceva împotriva voinţei lor; dragostea nu este niciodată impunătoare şi ea nu constrânge. Dragostea permite întotdeauna celui iubit libertatea de a accepta sau de a respinge dragostea. Prin urmare, Dumnezeu nu poate fi în acelaşi timp atotcunoscător şi atotiubitor. Alte perfecţiuni ale unui Dumnezeu infinit pot fi de asemenea contradictorii. De exemplu, cum poate fi Dumnezeu în acelaşi timp absolut bun şi absolut liber? Dacă este liber, El este liber să facă răul. Dar dacă El este absolut bun, El nu poate face răul. Dar El nu poate să fie liber, şi în acelaşi timp să nu fie liber să facă răul.

Antinomia creaţiei. Mulţi teişti susţin că Dumnezeu este o Fiinţă necesară şi că voinţa Lui este una cu esenţa Lui. Dar, plecând de la această afirmaţie unii nonteişti argumentează că tot ce vrea Dumnezeu, în voinţa Lui, El trebuie să vrea în mod necesar.15 Pe de

altă parte, teiștii susțin de asemenea că Dumnezeu a fost liber să nu creeze. Dar este imposibil ca creația să decurgă din Dumnezeu cu necesitate și, în același timp, în mod liber. Fie că Dumnezeu nu este necesar (lucru care este contrar teismului tradițional), fie creația nu este necesară (fapt care este contrar concepției teiste potrivit căreia Dumnezeu a creat lumea în mod liber). În ambele cazuri Dumnezeu teismului tradițional nu poate exista.

Antinomia timpului. Mulți teiști susțin că lumea a avut un început în timp. Lumea nu este eternă; numai Dumnezeu este etern. Dar dacă lumea a avut un început în timp, trebuie să fi fost un timp înainte de începutul lumii.16 Cu toate acestea, este imposibil să existe timp

Înainte să fi început timpul. Prin urmare, nu poate exista un Dumnezeu teist care să fi creat lumea în timp.

Câteva dovezi împotriva existenței lui Dumnezeu bazate pe natura omului și a libertății lui

Există o altă sursă de argumente atee, și anume, natura omului sau natura libertății omului. Putem nota trei asemenea argumente, două de la Sartre și unul de la Feuerbach.

Contestarea existenței lui Dumnezeu pe baza naturii libertății omului. Dacă eu sunt liber atunci nu poate exista un Dumnezeu.17 Libertatea implică responsabilitate pentru acțiunile proprii. Dar dacă există un Dumnezeu, atunci. eu nu sunt deplin răspunzător pentru acțiunile mele. De fapt, dacă există un Dumnezeu atunci eu nu pot fi liber, deoarece libertatea mea ar fi îngrădită de hotărârea Lui divină. Dar eu sunt liber; de fapt, eu sunt liber pe deplin. Eu nu pot alege să nu fiu liber, deoarece alegerea de a nu fi liber este ea însăși un act al libertății mele care arată cât de liber sunt. Libertatea mea, deci, elimină posibilitatea existenței lui Dumnezeu, deoarece, fie că eu sunt absolut liber ca să hotărăsc pentru mine, fie că nu sunt liber, întrucât Dumnezeu hotărăște pentru mine. Dar eu sunt absolut liber să hotărăsc pentru mine însumi. Prin urmare, nu există Dumnezeu.

Contestarea existenței lui Dumnezeu pe baza naturii omului. Freud a aruncat îndoieli serioase cu privire la existența lui Dumnezeu

prin argumentul său bazat pe iluzie. El susţine că credinţa în Dumnezeu a fost bazată pe împlinirea unei dorinţe, o nevroză copilărească de proporţii cosmice care a căutat un Părinte-Protector sau un Mângâietor Cosmic.18 Ar fi frumos dacă ar exista un Dumnezeu, la fel cum ar fi frunţos dacă ar exista un sac de aur la capătul curcubeului. Dar însuşi faptul că credinţa noastră în Dumnezeu este bazată pe această dorinţă după mângâiere în urma tragediilor vieţii face ca această credinţă să fie extrem de suspectă.

Sartre duce mai departe acest argument, până la ateism. Omul nu numai că doreşte să existe un Dumnezeu ci scopul vieţii omului este să-L cunoască pe Dumnezeu.19 Omul are nevoie de Dumnezeu într-un sens existenţial. De fapt, întreaga fiinţă a omului este un efort de a deveni Dumnezeu. Totuşi, când analizăm însăşi natura proiectului omului de a deveni Dumnezeu, descoperim că este absurd. Ceva ce este pentru sine nu poate deveni niciodată ceva înşine; ceva ce este necauzat nu poate niciodată deveni auto-cauzat. Dumnezeu este *ens causa sui* (o fiinţă care se cauzează singură) şi o asemenea fiinţă este imposibilă. Prin urmare, „omul este un balon gol pe o mare de nimicnicie" o pasiune fără rost. Însuşi proiectul omului este fără speranţă de realizare şi fără sens. Viaţa este lipsită de orice sens

transcendent sau subiectiv. Singurul sens pe care îl are viaţa este sensul subiectiv pe care i-l dăm noi. Nu există un Dumnezeu care să dea sens vieţii, din exterior.

„Dumnezeu" nu este decât o proiecţie a imaginaţiei umane. Ludwig Feuerbach a argumentat că „natura lui Dumnezeu nu este nimic altceva decât o exprimare a naturii sentimentului", deoarecd „obiectul oricărui subiect nu este *nimic altceva* decât subiectul propriei naturi tratat în mod obiectiv". Omul, prin natura sa, este o fiinţă care trebuie să proiecteze sau să obiectiveze (concretizeze). Numai omul, în contrast cu animalele, este conştient de sine. Dar care este lucrul de care este conştient omul în obiectivizarea sa? Răspunsul este că religia omului nu este decât conştiinţa de sine a omului, deşi el o numeşte în mod neinspirat –, Dumnezeu". Feuerbach oferă câteva forme ale unei

dovezi fundamentale împotriva existenţei lui Dumnezeu. În primul rând, raţiunea, voinţa şi afecţiunea umană există în mod independent şi nu ca mijloace pentru altceva. Dar, prin definiţie, orice există în mod independent este Dumnezeu. Prin urmare, Dumnezeu nu este nimic altceva decât ceea ce noi vrem pentru om în mod independent, în afară de aceasta el argumentează că omul nu poate trece dincolo de limitele propriei sale naturi; omul nu poate ieşi din sine. Dar omul poate simţi şi înţelege infinitul. Prin urmare, infinitul pe care-l simte cineva este în realitate infinitul propriei sale naturi. Omul este „Dumnezeu", în cuvintele lui Feuerbach: „Ceea ce este El (Dumnezeu) pentru mine este tot ce este El", (sau, „În esenţa Sa (Dumnezeu) este numai ceea ce este El pentru mine.")

Este demn de remarcat aici faptul că Marx a urmat argumentul dialectic fundamental al lui Feuerbach pentru a ajunge la ateism. Marx a scris despre omul „care a căutat supraomul în realitatea fantastică a cerului şi nu a găsit acolo nimic decât *reflectarea* sa..." 1 Acest argument dialectic al lui Feuerbach, bazat pe ideile lui Hegel, s-a bucurat de o acceptare largă în gândirea marxistă.

Contestarea existenţei lui Dumnezeu pe baza naturii unui univers guvernat de întâmplare

Pe baza faptului că *este posibil* ca lumea să fi apărut din întâmplare, David Hume a argumentat împotriva unui univers planificat, creat de Dumnezeu potrivit cu planul Lui. Dacă oferim suficient timp şi o probabilitate oarecare, orice combinaţie poate avea loc. Universul se poate să fie doar un „accident fericit" rezultat din reorganizarea întâmplătoare a particulelor în mişcare. Dacă este adevărat, însă, acest argument nu ar confirma (stabili) probabilitatea ateismului ci numai posibilitatea lui. Totuşi, argumentul poate fi întărit pentru a da o contestare *probabilă* a existenţei lui Dumnezeu. Dacă materia a

fost în mişcare continuă (şi dacă ţinem seama de imensitatea acestui univers), ar fi rezonabil să conchidem că apariţia întâmplătoare a vieţii într-un colţ neînsemnat din univers este cea mai bună explicaţie. Jacques Monod, biologul francez contemporan,

argumentează că întâmplarea este singura explicaţie posibilă pentru evoluţia omului. El spune: „Astăzi aceasta este singura ipoteză ce poate fi concepută, singura care se potriveşte cu faptele observate şi verificate. Nimic nu îndreptăţeşte presupunerea – sau speranţa – că poziţia noastră este probabil că fie revizuită vreodată". 2 întâmplarea, deci, nu numai că este o explicaţie posibilă a universului, ci dată fiind imensitatea universului şi timpul disponibil pentru originea vieţii, este cât se poate de probabil că un „accident fericit" a putut avea loc. Şi întrucât a avut loc, este rezonabil să credem că a avut loc prin acţiunea întâmplării oarbe.

O evaluare a ateismului Câteva contribuţii ale ateismului

Există două domenii majore în care ateii au adus contribuţii importante în direcţia elaborării unei concepţii adecvate despre lume şi viaţă. În primul rând, ei au ajutat la eliminarea câtorva concepte contradictorii despre Dumnezeu. În al doilea rând, ei au adus corecturi unor concepţii greşite despre Dumnezeu şi despre relaţia Lui cu lumea.

Critica principiului raţiunii suficiente este corectă. Ateii au arătat în mod corect că principiul raţiunii suficiente – principiul de bază căruia orice lucru are nevoie de o cauză sau de o explicaţie – conduce la o regresie infinită şi nu la Dumnezeu.23 Dacă *orice* are nevoie de o cauză, atunci şi Dumnezeu are nevoie de o cauză, şi aşa mai departe până la infinit. Dacă principiul este atotcuprinzător, atunci nu putem face o excepţie pentru Dumnezeu. De ce ar face Dumnezeu excepţie? De ce să nu începem cu lumea ca întreg şi să spunem că universul nu are nevoie de o cauză? Raţiunea suficientă nu conduce la un Dumnezeu infinit ci la o regresie infinită.

O Fiinţă care se cauzează singură este imposibilă. Unii teişti au încercat să evite concluzia că regresia infinită este impusă de principiul raţiunii suficiente şi au arătat că principiul face o specificaţie: „Orice lucru are nevoie de o cauză *fie în altceva*, *fie în sine*". Pe baza acestei observaţii, lumea are cauza în altceva (adică, Dumnezeu), dar Dumnezeu are cauza Sa în Sine. Ateii au dreptate când observă că aceasta duce la o concepţie contradictorie dspr. e Dumnezeu. Dacă Dumnezeu are în Sine cauza propriei Sale existenţe, atunci Dumnezeu este o Fiinţă care se cauzează singură. Dar este

imposibil ca o

fiinţă să cauzeze propria Sa existenţă. Din punct de vedere ontologic, cauzele preced efectele şi prin urmare Dumnezeu ar trebui să se preceadă pe Sine. Ceea ce are nevoie să fie cauzat este într-o stare de fiinţă (existenţă) potenţială, în timp ce ceea ce cauzează este într-o stare de actualitate. Prin urmare, o fiinţă care se cauzează singură ar fi în acelaşi timp într-o stare de potenţialitate şi într-una de actualitate în ce priveşte existenţa, fapt care este imposibil.

Câteva concepţii imposibile despre Dumnezeu. Ateii au dreptate când arată deficienţa interpretării omnipotenţei ca şi capacitatea de a face orice. Nici măcar Dumnezeu nu poate face ceea ce este contradictoriu din punct de vedere logic sau ceea ce este imposibil în realitate. Este o imposibilitate logică pentru Dumnezeu să facă cercuri pătrate şi este imposibil în realitate ca Dumnezeu să păcătuiască. Un Dumnezeu care ar putea înceta să fie Dumnezeu sau care ar putea înceta să mai fie bun nu este Dumnezeul teist. Există multe lucruri imposibile pentru Dumnezeul teist. El nu-şi poate schimba natura Sa; El nu va face lucruri contradictorii; El nu poate fi depăşit în putere de o creatură a Sa; El nu poate realiza anumite scopuri fără a recurge la anumite mijloace (de ex., Ei nu poate primi închinare decât dacă crează fiinţe care să fie libere). Este adevărat că ateii au dreptate când plasează anumite restricţii logice asupra noţiunii de omnipotenţă. Dumnezeu poate face numai ceea ce este *posibil în realitate* să facă; lucruri contradictorii nu pot fi făcute nici măcar de un Dumnezeu omnipotent.

Există multe alte critici aduse de atei concepţiilor teiste. Nu poate exista timp înainte de timp; Dumnezeu nu poate fi înţeles în mod adecvat în termenii descrierilor antropomorfice; un Dumnezeu complet static nu poate fi într-o relaţie dinamică cu lumea în schimbare; aceasta nu este cea mai bună dintre toate lumile posibile (există rele şi nedreptăţi în această lume), şi aşa mai departe.

Critica ateismului ca şi concepţie despre lume şi viaţă

Niciunul dintre argumentele de mai sus şi niciuna dintre contribuţiile ateismului nu distrug cu adevărat teismul, deoarece cele

mai multe dintre ele se dovedesc a fi perfecţionări folositoare ale teismului; celelalte sunt critici nevalabile. Ne rămâne să facem două lucruri aici: trebuie să arătăm lipsa de valabilitate a argumentelor ateismului, şi trebuie să arătăm imposibilitatea ateismului său, cel puţin, imposibilitatea de a apăra poziţia ateistă.

Invalidarea argumentelor în favoarea ateismului. Fiecare argument în favoarea ateismului este lipsit de valabilitate. Fie că este bazat pe o înţelegere greşită, fie că trece cu vederea anumite posibilităţi care

ar evita ateismul. Vom trata fiecare dintre argumentele de mai sus în ordinea în care au fost prezentate.

a. Cauzalitatea nu trebuie să conducă în mod necesar la o regresie infinită

Afirmaţia critică: „Dacă orice lucru are nevoie de o cauză, atunci trebuie să existe o regresie infinită", este bazată pe o interpretare greşită a principiului cauzalităţii. Mai bine spus, este o confuzie cu privire la principiul cauzalităţii existenţiale şi principiul raţiunii suficiente. Acest ultim principiu afirmă că *orice lucru* are nevoie de o cauză. Această afirmaţie, aşa cum au observat ateii, s-ar părea să conducă la contradicţia că Dumnezeu este propria Sa cauză. Dar nu toţi teiştii folosesc această abordare. Toma dăquino, de exemplu, a susţinut că *numai* fiinţele finite, schimbătoare şi dependente au nevoie de o cauză. Aceasta nu conduce la contradicţia unei Fiinţe care se cauzează singură, ci la o Fiinţă ne-cauzată şi necontradictorie. Dacă numai fiinţele finite au nevoie de o cauză, când ajungem la o fiinţă non-finită (adică, infinită), aceasta nu are nevoie de o cauză. Prin urmare, pe baza principiului cauzalităţii enunţat de d'Aquino seria de cauze se opreşte în mod legitim la *prima* Cauză, la Cauza Necauzată a tuturor fiinţelor finite.

b. Cauzalitatea nu conduce la o Fiinţă imposibilă care se cauzează singură

Principiul cauzalităţii existenţiale nu conduce, ca principiul raţiunii suficiente, la contradicţia unei Fiinţe care se cauzează singură. Dimpotrivă, întrucât numai fiinţele finite şi dependente au nevoie de o

cauză, rezultă că o Ființă infinită și necesară nu are nevoie de o cauză. Principiul cauzalității, deci, conduce la o Ființă necauzată, fapt care nu este contradictoriu. Dar principiul rațiunii suficiente, care impune că orice lucru are nevoie de o cauză, conduce la contradicția unei ființe care se cauzează singură. Teiștii, deci, trebuie să fie de acord cu ateii și să respingă argumentul bazat pe principiul rațiunii suficiente. Dar dacă cauzalitatea este înțeleasă în felul în care a înțeles-o dăquino, atunci ateii au pierdut argumentul bazat pe cauzalitate împotriva existenței lui Dumnezeu.

c. *Contestarea ontologică a existenței lui Dumnezeu se contrazice singură*

Una dintre premizele așa-zisei contestări ontologice a existenței lui Dumnezeu este că „nicio afirmație cu privire la existență nu este necesară". Dacă lucrul acesta este adevărat atunci ar trebui să se aplice și la această afirmație. Prin urmare, ori această afirmație, adică: „Nicio afirmație cu privire la existență nu este necesară", este adevărata cu necesitate, ori nu este adevărată. Dacă este adevărată cu necesitate, se contrazice singură; deoarece în cazul acela este o afir

mație necesară cu privire la existență și susține că nu pot fi făcute afirmații necesare cu privire la existență. Ca atare, se contrazice singură. Pe de altă parte, dacă afirmația nu este o afirmație *necesară* cu privire la existență, atunci este *posibil* ca să fie făcute anumite afirmații necesare cu privire la existență. Și tocmai aceasta este ceea ce pretind unii teiști, anume, că „Dumnezeu există" este o afirmație necesară cu privire la ceea ce există. Ateii ar trebui să examineze cel puțin afirmația teistului care oferă o asemenea dovadă. Ateul nu poate exclude apriori posibilitatea emiterii unor afirmații necesare cu privire la existență, fără a face el însuși o afirmație necesară cu privire la existență, ceea ce este o contradicție. Așa-zisa contestare ontologică a existenței lui Dumnezeu se distruge singură deoarece elimină însuși temeiul afirmației pe care vrea să o facă, și anume, o afirmație cu privire la existență potrivit căreia nu pot fi făcute afirmații cu privire la existență. Dacă pot fi făcute afirmații negative despre existență, cum este afirmația: „Dumnezeu nu există", de ce nu ar putea fi făcute

afirmații pozitive despre existență, cum este afirmația: „Dumnezeu există”?

d. Dilema morală a lui Bayle nu este valabilă

Teiștii ar putea obiecta la dilema lui Bayle prin contestarea argumentului că „răul nu este înfrânt”. Această afirmație presupune cel puțin două premize care pot fi contestate: în primul rând, presupune că până acum nu s-a făcut nimic pentru înfrângerea răului. Lucrurile nu stau așa, și mulți teiști creștini cred că răul a fost înfrânt de Cristos pe cruce. Lucrul acesta este posibil și ateii ar trebui să examineze cel puțin plauzibilitatea dovezilor în favoarea acestei afirmații”. În al doilea rând, Bayle presupune că, întrucât răul nu a fost înfrânt până acum, nu va fi înfrânt niciodată. El nu oferă nicio dovadă reală pentru premiza subînțeleasă că dacă un Dumnezeu atotiubitor și atotputernic nu a înfrânt răul *până acum*, nu-l va înfrânge niciodată. Teistul ar putea argumenta că, dimpotrivă, Dumnezeu *urmează să* distrugă răul în viitor, la revenirea lui Cristos.

Un teist ar putea restructura argumentul lui Bayle ca o dovadă că răul va fi înfrânt. Teistul ar putea argumenta în felul următor: Un Dumnezeu atotputernic ar vrea să înfrângă răul și un Dumnezeu atotputernic ar putea înfrânge răul. Dar întrucât răul nu este încă înfrânt complet, rezultă din natura lui Dumnezeu că răul va fi înfrânt *cândva*. Cu alte cuvinte, garanția că răul va fi distrus complet stă în bunătatea și puterea infinită a lui Dumnezeu. Un Dumnezeu finit nu ar putea oferi o asemenea speranță încrezătoare; numai Dumnezeul teismului poate garanta înfrângerea răului. Prin urmare, în loc ca răul să elimine posibilitatea logică a unui Dumnezeu teist, teistul poate

argumenta că numai un Dumnezeu teist poate garanta distrugerea răului.

e. Legea morală nu este necesar să fie arbitrară sau superioară lui Dumnezeu

Dilema lui Russell este o dilemă falsă pentru teism. Teistul poate susține că legea morală nu este exterioară și superioară lui Dumnezeu, și nici arbitrară și nedemnă de Dumnezeu. În loc să fie considerată ca decurgând din voința arbitrară a lui Dumnezeu, legea morală poate fi

privită ca având rădăcina în natura neschimbătoare, bună și iubitoare a lui Dumnezeu. Dacă moralitatea este bazată în ultimă analiză pe natura lui Dumnezeu și nu pe voia Lui arbitrară atunci dilema aparentă este rezolvată. În cazul acesta nu există ceva suprem *mai presus* de Dumnezeu, ceva față de care El să fie supus; El este supus numai caracterului suprem al binelui *din* propria Sa natură. Dumnezeu nu poate fi mai puțin decât absolut bun; natura Lui impune ca El să fie absolut bun. În cazul acesta nu se poate spune că Dumnezeu este arbitrar, deoarece El nu poate fi contrar propriei Sale naturi. Dumnezeu nu poate decide să fie lipsit de iubire și nici nu poate dori cruzime sau nedreptate. Voia lui Dumnezeu trebuie să se conformeze naturii Lui bune neschimbătoare.27

Teismul nu este antiumanitar

Argumentul lui Camus este bazat pe o dihotomie falsă: presupune o disjuncție (separare) între lupta împotriva unei plăgi și faptul de a crede în Dumnezeu. Teistul poate susține la fel de bine că a lupta împotriva plăgii înseamnă a fi *de partea* lui Dumnezeu, care este împotriva oricărui rău și oricărei suferințe. De fapt, teistul poate susține că singurul mod eficient de a contracara plaga este prin credința în Dumnezeu.

În afară de aceasta, argumentul lui Camus presupune că, întrucât Dumnezeu a trimis ciuma, numai cineva umanitar are dreptul să lupte împotriva ei. Dar teistul poate argumenta că oamenii au atras plaga asupra lor înșile prin rebeliunea lor împotriva lui Dumnezeu și că singura modalitate cu adevărat eficientă de-remediere este prin supunerea față de Dumnezeu. Dacă așa stau lucrurile, atunci a lupta împotriva ciumei ar însemna a lupta împotriva voinței egoiste încăpățânate a omului și această luptă ar putea îndreptăți arătarea milei față de cei în nevoie. Simplul fapt că cineva și-a făcut un pat din spini nu înseamnă că credincioșii nu ar trebui să-l ajute să-și vindece rănile pe care omul acela și le-a făcut când a stat în patul de spini pe care și l-a făcut. Teistul poate susține că omul a atras ciuma asupra sa prin rebeliunea sa împotriva lui Dumnezeu, dar nu este necesar să refuze să-l ajute pe om să se întoarcă iarăși la Dumnezeu și la sănătate. Dimpotrivă, am putea argumenta tocmai contrariul. Dacă Dumne

zeu, în dragostea Sa, îl avertizează pe om cu privire la consecinţele (iniţiate de om) păcatului său prin faptul că îngăduie să ajungă într-un dezastruos impas, atunci este cert că El ar încuraja o tratare milostivă care să-l ajute pe omul acela la o întoarcere, având ca rezultat vindecarea şi revenirea la Dumnezeu. În felul acesta teistul poate susţine că numai teismul este cu adevărat umanitar, întrucât numai teismul oferă speranţa salvării omului din plaga pe care şi-a produs-o singur.

g. *Suferinţa inocenţilor nu elimină teismul*

Este greşit din partea ateilor să susţină că există suferinţă *inocentă* şi că, prin urmare, nu poate exista un Dumnezeu. Mai întâi de toate, este posibil ca toată suferinţa să fie meritată şi că mila lui Dumnezeu este cea care-i salvează pe oameni de la mai multă suferinţă pe care o merită. În al doilea rând, ceea ce este necesar să fie dovedit de atei nu este faptul că există suferinţă *inocentă*, ci că există suferinţă *fără valoare de răscumpărare* sau care *nu poate fi justificată*. Teistul poate argumenta că o parte din suferinţa „inocentă" este bună şi că lumea aceasta nu este capitolul final din povestea suferinţei umane. El poate susţine că aceasta nu este cea mai bună dintre toate *lumile* posibile, dar că este cea mai bună cale de obţinere a celei mai bune lumi posibile, o lume care este de domeniul viitorului. El poate argumenta că suferinţa este o condiţie necesară pentru atingerea unui bine superior. Şi având în vedere faptul că majoritatea lucrurilor de valoare din lume sunt obţinute adesea numai prin suferinţă, există o plauzibilitate experienţială în afirmaţia teistului. În felul acesta răul prezent poate conduce la un bine final mai mare.

Un lucru este cert: ateul nu poate susţine afirmaţia sa că răul, *în ultimă analiză*, nu poate fi justificat – şi tocmai acesta este lucrul pe care trebuie să-l facă pentru a elimina existenţa lui Dumnezeu prin rău. Căci dacă vreun rău este, în ultimă analiză, nedrept în lumea aceasta „atunci trebuie să existe un standard suprem de dreptate mai presus de lumea aceasta. Orice nedreptate presupune un standard de dreptate pe baza căruia este calificată ca nedreptate. O nedreptate supremă impune un standard suprem de dreptate. Dar aceasta ne

aduce din nou la Dumnezeu, standardul suprem de dreptate mai presus de lume. Pe scurt, singura modalitate de a contesta existenţa lui Dumnezeu prin intermediul problemei răului este prin postularea lui Dumnezeu ca standard moral suprem de dreptate mai presus de lumea aceasta. În cazul acesta, dacă ateii au dreptate, se contrazic singuri; argumentul ateismului se dovedeşte a fi o contradicţie în termeni.

Nu este suficient ca ateul să susţină că acest temei moral nu este personal (ca Dumnezeu) şi că nu este în stare să aducă dreptatea absolută, deoarece teistul ar putea argumenta că standardul pentru

activitate personală (adică, morală) trebuie să fie personal şi temeiul pentru activitatea personală limitată trebuie să fie un Act Personal nelimitat. Dacă aşa stau lucrurile, rezultă că o asemenea persoană atotputernică ar putea realiza prin binele suprem orice bine superior care este cerut de natura lui morală personală.

h. *Efortul de eliminare a suferinţei nu contestă existenţa lui Dumnezeu*

Argumentul ateilor potrivit căruia efortul împotriva mijloacelor (suferinţa) folosite de Dumnezeu pentru atingerea unui bine mai mare ar elimina teismul este un argument greşit din două motive. În primul rând, în cel mai bun caz, *argumentul* ateilor ar elimina doar soluţia la problema răului dar nu L-ar elimina pe Dumnezeu. Teistul poate fi. de acord cu faptul că Dumnezeu trebuie să atingă binele cel mai mare posibil. El poate fi de acord şi cu afirmaţia că permiterea răului este necesară pentru realizarea celui mai mare bine. Dar de aici nu rezultă că efortul împotriva răului L-ar elimina pe Dumnezeu. În cel mai bun caz, ar însemna doar că efortul împotriva răului este într-un oarecare sens un efort împotriva lui Dumnezeu. Nu ar dovedi nicidecum că nu există Dumnezeu. Dar nici măcar această concluzie nu rezultă în mod direct, deoarece se poate că Dumnezeu perw/re doar răul (prin intermediul libertăţii omului), dar nu pentru a *promova* suferinţa ci doar ca un mijloc pentru realizarea celui mai mare bine. Un părinte poate permite durerea produsă de o operaţie deoarece vrea să salveze viaţa copilului, fără ca în felul acesta să favorizeze de fapt durerea pentru copilul său.

Şi în privinţa aceasta argumentul ateilor se contrazice singur. Plecând de la premizele ateilor ar trebui să tragem o concluzie puternic teistă, după cum urmează: Dacă Dumnezeu trebuie să lucreze pentru a realiza cel mai mare bine posibil în lumea aceasta şi dacă permiterea răului este mijlocul pentru realizarea celui mai mare bine, atunci rezultă că permiteera răului este cea mai bună modalitate prin care Dumnezeu să realizeze binele suprem al lumii. Dacă Dumnezeu ar face altfel, ar realiza ceva mai prejos decât binele suprem. Iar dacă ateii doresc să renunţe la premiza că Dumnezeu trebuie să facă ce este mai bine, atunci ei au pierdut forţa argumentului împotriva existenţei lui Dumnezeu. Căci dacă Dumnezeu nu trebuie să facă ce este mai bine, nu avem niciun temei legitim pentru a ne plânge că lumea aceasta nu este cea mai bună lume pe care ar fiu putut-o face Dumnezeu. Aceasta este în multe privinţe o lume bună, în ciuda relelor pe care le conţine, şi faptul acesta este compatibil cu ideea de Dumnezeu care nu trebuie să creeze cea mai bună lume ci doar o lume bună. Pe de altă parte, dacă Dumnezeu trebuie să facă ce este mai bine, permiterea răului cu scopul de a realiza binele suprem pare să fie cea mai

bună cale de acţiune pentru Dumnezeu. Unele virtuţi (cum sunt răbdarea şi curajul) nu sunt posibile fără rău, şi nivelul cel mai înalt al unor plăceri şi virtuţi (cum sunt iertarea şi reconcilierea) nu poate fi atins fără oarecare rău şi durere. Prin urmare, ar fi necesar ca Dumnezeu să permită mai întâi relele necesare pentru ca apoi să realizeze binele mai mare.

I. *Incapacitatea de a face imposibilul nu contrazice existenţa unui Dumnezeu omnipotent*

Faptul că un Dumnezeu omnipotent nu poate face anumite lucruri nu contrazice existenţa Lui; faptul acesta nu face decât să arate că anumite activităţi sunt incompatibile cu omnipotenţa. Omnipotenţa nu înseamnă capacitatea de a face ce este imposibil; înseamnă doar capacitatea de a face ceea ce este realmente posibil. Dacă este o „limitare" în faptul că Dumnezeu nu poate face răul sau nu poate trece în nonexistenţă sau că nu poate face ceva contradictoriu, atunci Dumnezeu este foarte „limitat". Aceasta, însă, este o folosire greşită a

cuvântului *limitat*. Singurele „limite" pe care le are Dumnezeu sunt posibilităţile nelimitate ale naturii şi voinţei Lui. Dumnezeu nu poate face o piatră mai grea decât poate El ridica; lucrul acesta este imposibil. Dacă El poate crea, atunci El poate şi controla. Numai El ţine lucrurile în existenţă şi numai El le poate suprima existenţa, şi aceasta este o modalitate eficientă de controlare a tuturor lucrurilor!

Perfecţiunile incompatibile în natura lui Dumnezeu nu sunt o dovadă în favoarea ateismului

Nu este o contradicţie în termeni să susţinem că anumite lucruri sunt incompatibile cu o fiinţă perfectă în mod absolut şi infinit. Imperfecţiunile, răul şi limitările nu pot fi afirmate cu privire la Dumnezeu. Dimpotrivă, în loc să conteste existenţa lui Dumnezeu toate aceste lucruri nu fac decât să confirme perfecţiunea Lui. Dumnezeu nu poate fi o piatră; El nu poate avea un trup. Un trup infinit sau un Dumnezeu de piatră sunt contradicţii în termeni, un nesfârşit limitat. Aceste cuvinte cu privire la Dumnezeu trebuie înţelese în sens metaforic şi nu metafizic; ele ne pot da informaţii cu privire la ce face Dumnezeu dar *nu* descriu de fapt ce *este* El.

Perfecţiunile. de genul dragostei şi dreptăţii nu sunt incompatibile în natura lui Dumnezeu. Ele sunt diferite, dar nu orice este diferit este incompatibil. Razele unui cerc sunt diferite, dar toate sunt compatibile la centru. Ceea ce este diferit, şi ceea ce uneori pare incompatibil în lumea aceasta, nu este neapărat incompatibil în Dumnezeu. De exemplu, pot exista lucruri cum sunt o dragoste-dreaptă şi o dreptate-iubitoare. De asemenea, Dumnezeu poate fi atotcunoscător şi atotiubitor, deoarece cunoaşterea lui infinită poate fi exercitată pentru a le permite oamxenlor libertatea de a face răul fără a-i constrânge

(potrivit cu dragostea Lui) împotriva voinţei lor, aşa încât prin toate acestea El să realizeze (prin puterea infinită) binele cel mai mare pentru toţi (potrivit cu dreptatea Lui).

Orice lucru care poate fi arătat că este incompatibil cu perfecţiunile stabilite ale lui Dumnezeu ca infinit de drept, iubitor şi aşa mai departe, nu contrazice existenţa lui Dumnezeu; el nu face

decât să arate că orice lucru care implică limitări sau orice lucru care este incompatibil cu natura Lui ca sfânt-iubitor nu este o caracteristică a lui Dumnezeu, în sensul strict al cuvântului. În această privinţă, *activitatea* lui Dumnezeu este confundată uneori cu *atributele* Lui. Mânia, de exemplu, nu este ceea ce este Dumnezeu; este ceva ce El face, în armonie cu natura Lui, pentru ceea ce creaturile Lui au atras asupra lor în mod liber. Acelaşi soare care întăreşte lutul topeşte ceara. Soarele menţine acelaşi impact constant asupra elementelor, dar receptivitatea obiectului asupra căruia străluceşte va determina dacă razele îl vor înmuia sau îl vor întări. Potrivit teismului, la fel stau lucrurile şi cu inima omului. *Atributele* lui Dumnezeu nu se schimbă, dar *acţiunile* Lui se schimbă, potrivit cu schimbarea din atitudinile oamenilor faţă de El.

k. *Creaţia contingenţă nu elimină un Dumnezeu necesar* Nu este contradictoriu să susţinem că Dumnezeu este necesar şi în acelaşi timp să susţinem că creaţia este contingenţă. Singurul lucru care este impus în mod necesar şi necondiţionat pentru o Fiinţă necesară este necesitatea propriei sale naturi. Orice altceva poate fi voit în mod contingent. În creaţie nu există nicio necesitate care să impună ca Dumnezeu să vrea existenţa ei (sau, aducerea ei în existenţă). Potrivit teismului, Dumnezeu a fost liber să creeze sau să nu creeze. Lucrul acesta este în perfectă armonie cu un Dumnezeu atotiubitor. Dragostea nu *impune* ca Dumnezeu să creeze; dragostea poate să-L conducă pe Dumnezeu la *dorinţa* de a crea. O Fiinţă infinit de iubitoare nu trebuie să *facă* nimic; Ea trebuie doar să *fie* Dumnezeul infinit de iubitor care şi este prin natura Sa. Desigur, nimeni altcineva nu va şti că El este iubitor decât dacă El va face un act oarecare de dragoste. Dar nu trebuie să facă ceva pentru a fi ceva. Trebuie să existe pentru a face ceva, dar nu trebuie să facă ceva pentru a exista. Pe scurt, trebuie să vrea în mod necesar propria Sa existenţă, dar nu are nevoie să vrea nimic altceva în mod necesar; toate celelalte lucruri decurg în mod liber din dragostea Lui. De fapt, teiştii pot argumenta tocmai contrariul acestei obiecţii ateiste. Teiştii pot susţine că este însăşi natura dragostei să acţioneze în mod liber şi nu forţată. Dragostea este exercitată în mod liber sau nu este exercitată deloc. Prin urmare, dacă

creaţia decurge dintr-un Dumnezeu iubitor

atunci trebuie să decurgă în mod liber. Este necesar pentru însăşi natura dragostei să acţioneze în mod liber.

Creaţia temporală nu contrazice existenţa unui Dumnezeu teist Este greşit să concepem creaţia *în* timp. Aceasta presupune că timpul exista deja ca un continuum sau ca o realitate exterioară lui Dumnezeu. Este mai corect ca teismul să vorbească despre *crearea* timpului. Timpul este creat concomitent cu lumea în curs de schimbare. Prin urmare, timpul a început atunci când procesul schimbător al acestei lumi a fost cauzat de Dumnezeu. Singurul lucru „înainte" de timp a fost eternitatea. Nu există dimensiuni temporale „înainte" de timp. „Înainte şi după" au început odată cu timpul. Cuvintele *anterior* sau *înainte* pot fi folosite numai în sens nontemporal în expresia „înainte de începutul timpului". Antinomia timpului expusă de atei nu contrazice existenţa lui Dumnezeu; în cel mai bun caz nu fac decât să corecteze un mod greşit de a vorbi despre timp şi creaţie. *m*. *Dumnezeu nu este incompatibil cu libertatea umană* Determinarea de către Dumnezeu şi libertatea omului nu se exclud în mod reciproc; ele pot exista concomitent. Există o serie de moduri în care teiştii pot reconcilia aceste două concepte. Teiştii ar putea susţine că Dumnezeu a hotărât ca oamenii să fie liberi. Teiştii pot spune că Dumnezeu controlează lumea prin ceea ce ştie că vor face oamenii în mod liber. A şti ce vor face oamenii cu libertatea lor nu este acelaşi lucru cu a determina dinainte ce trebuie să facă ei, împotriva voinţei lor. Această ultimă posibilitate ar părea incompatibilă cu un Dumnezeu iubitor, dar prima posibilitate ar părea să decurgă în mod natural de la un asemenea Dumnezeu. Dacă dragostea îndeplecă dar nu forţează niciodată, atunci a le permite oamenilor să hotărască în mod liber desrânul lor pare să fie modalitatea cea mai plină de dragoste. Prin urmare, un teist ar putea argumenta că dragostea lui Dumnezeu impune ca dacă el decide să creeze creaturi care-L pot iubi, atunci aceste creaturi trebuie să fie libere; este însăşi esenţa dragostei ca persoanele să poată răspunde liber. În felul acesta Dumnezeu şi omul ar fi răspunzători pentru acţiunile lor libere. Dumnezeu ar fi răspunzător în ultimă instanţă

deoarece El a creat creaturi libere. Creaturile ar fi răspunzătoare în prezent deoarece ele nu sunt forţate să facă ceea ce este greşit din punct de vedere moral ci sunt libere să aleagă ce să facă. Dumnezeu poate cauza în mod *indirect* acţiuni libere ale oamenilor, prin cunoaşterea pe care o are cu privire la ce vor face ei în mod liber; oamenii pot cauza *în mod direct* acţiuni libere, prin ceea ce ei aleg să facă. Prin urmare, libertatea nu îl elimină pe Dumnezeu. Dimpotrivă, libertatea îl implică pe Dumnezeu. Teistul poate argumenta că dacă omul este liber, atunci el este şi răspunzător; dacă i s-a dat libertate, atunci el este răspunzător faţă de

Acela care i-a dat libertatea. În această interpretare Dumnezeu este răspunznător în ultimă instanţă pentru *faptul* libertăţii (care este un lucru bun) dar nu şi pentru *acţiunile* individuale făcute în libertate (care pot fi rele). Atât Dumnezeu cât şi oamenii au responsabilităţi separate pentru libertatea lor. Aşadar, în loc să conteste existenţa lui Dumnezeu, se poate spune că libertatea implică, în ultimă analiză, existenţa lui Dumnezeu:

n. *Nevoia neîmplinită a omului după Dumnezeu nu contestă existenţa lui Dumnezeu*

Sartre a susţinut că omul este o pasiune fără rost angajată într-un efort zadarnic de a-L cunoaşte pe Dumnezeu. Omul, o fiinţă pentru sine, nu poate ajunge niciodată prin sine la Fiinţa care este însine. Aceasta, însă, nu contrazice nicidecum existenţa lui Dumnezeu. Ea ar putea dovedi doar că Sartre nu L-a găsit niciodată pe Dumnezeu. Dar aşa cum am observat, dacă omul are o nevoie mare după Dumnezeu, aşa cum susţine Sartre, atunci este crud şi nedrept să abandonăm căutarea ca fiind fără speranţă. Oare ar trebui toţi oamenii flămânzi şi oprimaţi să înceteze să lupte pentru mâncare şi pentru libertate? Un om care rătăceşte însetat prin deşert ar trebui oare să conchidă că nu există apă nicăieri?

În loc să fie o contrazicere a existenţei lui Dumnezeu, am putea spune că această nevoie adâncă după Dumnezeu este un motiv pentru a presupune că există un Dumnezeu.30 Este oare nerezonabil să presupunem că lucrul de care au cu adevărat nevoie oamenii este

realmente accesibil? Este adevărat că unii oameni flămânzi nu vor găsi niciodată mâncare și că unii oameni singuratici nu vor găsi niciodată prieteni, dar este oare rezonabil să conchidem din nevoia lor că în lumea aceasta nu se poate găsi mâncare și nici prieteni? Având în vedere nevoia după Dumnezeu, nevoie care nu poate fi eradicată, oare nu este rezonabil ca omul să continue căutarea lui pe baza presupunerii că Dumnezeu poate fi găsit? Pe scurt, încercarea lui Sartre de a contrazice existența lui Dumnezeu poate fi transformată într-o presupunere plauzibilă că există Dumnezeu.

O. Dumnezeu nu poate fi doar o proiecție a omului

Validitatea argumentelor lui Feuerbach în favoarea ateismului depinde de o premiză care se contrazice singură. Singura modalitate în care cineva ar putea ști că Dumnezeu este *numai* o proiecție a imaginației și sentimentelor omenești ar fi dacă acea persoană ar cunoaște *mai mult decât* aceste simple proiecții. Dacă omul nu cunoaşte mai mult decât conținutul propriei sale cunoaşteri, este imposibil să fim siguri că cunoaşterea omului este limita realității. Limitele nu pot fi cunoscute decât dacă putem trec dincolo de ele, și dacă se poate trece dincolo de ele, înseamnă că ele nu sunt limite. Nu

se poate ști dacă zidul se sfârşeşte undeva decât dacă cineva poate vedea dincolo de zid. Prin urmare, singurul mod în care contestarea existenței lui Dumnezeu de către Feuerbach poate fi corectă este dacă conținutul realității ar depăși limitele înțelegerii omului. Dar dacă realitatea depăşeşte înțelegrea omului, atunci nu poate fi adevărat că realitatea este doar obiectivizarea conștiinței de sine a omului. Pe scurt, dacă argumentul lui Feuerbach este adevărat, este fals. Se contrazice singur deoarece se bazează pe o premiză pe care caută în mod explicit să o nege.

p. Întâmplarea nu poate dovedi concepția ateistă

Există multe lipsuri în adoptarea întâmplării ca argument în favoarea ateismului. În primul rând, *este posibil* să existe în Dumnezeu și este posibil ca lumea să nu fi apărut din întâmplare. Dacă ateismul poate fi posibil sau chiar probabil, prin acțiunea întâmplării, atunci teismul este la fel de posibil sau probabil. În al doilea rând, imensitatea

universului nu ajută ipoteza întâmplării; simpla posibilitate din cadrul universului necunoscut nu poate avea o pondere mai mare decât probabilitatea din universul cunoscut. *l* în ultimă analiză, se poate ca întregul univers să fie un argument pentru creaţie planificată, în al treilea rând, dacă acordăm mai mult timp pentru acţiunea întâmplării, nu ajutăm nicidecum argumentul, întrucât cu cât este mai lung timpul disponibil pentru evoluţie, cu atât este mai probabil că toate lucrurile vor fi în poziţia lor întâmplătoare şi dezordonată de la început. Cu cât amesteci mai mult ouăle, cu atât mai puţin *organizate* devin ele. Întâmplarea şi evoluţia merg în direcţii opuse şi cu cât este mai lung timpul disponibil cu atât este mai probabil că lucrurile vor fi în starea (haotică) de la început.32 în al patrulea rând, şansa apariţiei din întâmplare a universului este extrem de mică. Chiar şi necredincioşi ca Julian Huxley au calculat şansele împotriva evoluţiei pur întâmplătoare a vieţii ca fiind una din 1.000 la puterea un milion (adică, unu urmat de trei milioane de zerouri). Alţii au calculat că probabilitatea este chiar mai mică.33 Argumentul pare să fie o sabie cu două tăişuri.

De fapt, argumentul ateist bazat pe întâmplare se contrazice singur; argumentul presupune un plan. Nu are sens să vorbim despre un univers dominat în mod absolut de întâmplare. Întâmplarea are sens numai pe fundalul unui plan, la fel cum lipsa de sens poate fi înţeleasă numai în contextul general al sensului. De asemenea, nu putem nici măcar descrie o stare de dezordine completă fără a implica faptul că există caracteristici ale planului cum sunt organizarea şi chiar caracterul inteligibil.

Imposibilitatea susţinerii poziţiei ateiste. Este straniu faptul că ateii au furnizat câteva dintre cele mai convingătoare argumente împotriva

ateismului. Multe dintre argumentele lor se întorc şi devin o contestare a ateismului sau îndreptăţesc o presupunere plauzibilă că există Dumnezeu.

a. Pentru a contrazice existenţa lui Dumnezeu trebuie să presupunem existenţa unui Dumnezeu

Analiza de mai sus a arătat în mai multe moduri că trebuie să

presupunem un Dumnezeu pentru a contesta existenţa lui Dumnezeu. De exemplu, pentru a contesta existenţa lui Dumnezeu pe baza problemei răului trebuie să presupunem echivalentul unui Dumnezeu în standardul suprem de dreptate care este mai presus de această lume. De asemenea, argumentul ontologic împotriva lui Dumnezeu îndreptăţeşte facerea unei afirmaţii necesare despre existenţă, afirmaţie care susţine că nu pot fi făcute afirmaţii necesare cu privire la existenţă. Acelaşi gen de consecinţe contradictorii decurg din orice negare absolută a realităţii. Nu putem face o afirmaţie logică spunând că realitatea nu are un sens suprem (ca în Dumnezeu) fără ca prin aceasta să afirmăm că această afirmaţie cu privire la realitate are sens, în ultimă analiză. Majoritatea ateilor sunt suficient de sofisticaţi în gândirea lor încât să-şi dea seama de lucrul acesta. Dar când ei condiţionează caracterul universal şi absolut al afirmaţiilor lor, reduc forţa argumentului lor până când îşi pierde caracterul de dovadă. Ar fi nevoie de cunoaştere absolută pentru a-L elimina în mod absolut pe Dumnezeu. Dar cunoaşterea absolută poate fi derivată numai de la Dumnezeu. Prin urmare, pentru a fi ateu în sens absolut, ateul trebuie să presupună un Dumnezeu ca să conteste existenţa lui Dumnezeu.

b. Argumentele ateiste pot fi restructurate ca argumente în favoarea existenţei lui Dumnezeu

Chiar şi în forma mai puţin universală a argumentelor în favoarea ateismului, pot fi remarcate două lucruri. În primul rând, nu numai că numeroase argumente ateiste se contrazic singure, ci ele se bazează pe premize pe baza cărora am putea trage concluzia plauzibilă a existenţei lui Dumnezeu. Prin urmare, în loc să sprijine probabilitatea ateismului, aceste argumente fac tocmai contrariul. Argumentele bazate pe existenţa răului, pe libertatea şi nevoia omului, vorbesc toate *în favoarea* lui Dumnezeu şi nu *împotriva* Lui. În al doilea rând, argumentul bazat pe cauzalitate poate fi restructurat ca un argument cosmologic în favoarea existenţei lui Dumnezeu, deoarece dacă orice fiinţă contingentă, finită sau dependentă are nevoie de o cauză, atunci pare să rezulte că trebuie să existe o Cauză Infinită, Necesară şi Independentă pentru existenţa oricărui lucru care există. Acest argument va fi dezvoltat pe larg în capitolul viitor.

c. *Ateismul nu are o explicaţie adecvată pentru întrebările metafizice fundamentale*

Ca şi concepţie despre lume şi viaţă, ateismul oferă o explicaţie insuficientă pentru câteva întrebări foarte importante cu privire la realitate. Ateul trebuie să presupună ca adevărate următoarele poziţii fără sens şi de nesusţinut. (1) El trebuie să presupună că ceea ce este, personal a apărut din ce este impersonal, că materia plus timpul şi întâmplarea au dat naştere la gândire. Pare mai rezonabil să susţinem că Gândirea a modelat materia decât să susţinem că materia a dat naştere la gândire. (2) Ateismul susţine că ceea ce este potenţial dă naştere la ceea ce este actual (real, concret), că toate realizările lumii au existat în mod latent în mişcarea eternă şi întâmplătoare a atomilor minusculi. Pare mult mai rezonabil să credem că ceva a concretizat (actualizat) ceea ce era potenţial în univers decât să credem că potenţialul s-a concretizat singur. Potenţialele nu se concretizează singure după cum nici şinele de oţel nu se adună singure pentru a forma un bloc zgârie-nori. Potenţialele trebuie să fie concretizate (actualizate) printr-un oarecare concreţizator (actualizator), şi teiştii susţin că potenţialele din lume trebuie concretizate (actualizate) de către un Concretizator-universal (adică, Dumnezeu). Această afirmaţie pare mult mai rezonabilă decât afirmaţia ateismului. (3) Ateismul nu are un răspuns adecvat la întrebarea: „De ce există ceva, în loc să nu existe nimic?" Nu este suficient să spunem că lumea „există" pur şi simplu. Cum a ajuns să fie ceea ce este, când nu ar fi trebuit să fie nimic? Cine a produs-o când nu a trebuit să fie produsă? Inexistenţa întregului – chiar şi a universului ca întreg – este de fapt posibilă. Dacă nu este aşa, atunci există o Fiinţă eternă necesară care este mai mult (adică, transcendentă) decât toate părţile şi relaţiile schimbătoare. Dar tocmai aceasta este ce susţin teiştii, adică, o Fiinţă eternă şi necesară care transcende toate părţile şi relaţiile schimbătoare din univers. Dacă, pe de altă parte, universul nu este necesar, rezultă că ar putea să nu existe. În cazul acesta ateismul nu are o explicaţie cu privire la motivul pentru care universul există sau nu există. În ultimă analiză ateismul trebuie să susţină concluzia absurdă că ceva vine din nimic,

adică, nefiinţa (inexistenţa) este temelia pe care stă fiinţa (existenţa). Lucrul acesta pare extrem de nerezonabii.

Sumar şi concluzii

Ateismul oferă câteva corecturi importante la teism şi la unele variante ale acestuia. Multe dintre argumentele ateismului fie corectează concepţiile greşite ale unor teişti despre Dumnezeu sau despre relaţia lui cu lumea, fie că expun concepte teiste contradictorii. Ateii

au fost activi atât în contribuţiile lor la cauze umaniste cât şi în cercetări ştiinţifice serioase.

Totuşi, ca şi concepţie globală despre lume şi viaţă, ateismul nu se ridică la înălţimea chemării. În primul rând, argumentele lui nu sunt valabile şi deseori de contrazic singure. În al doilea rând, multe argumente ateiste pot fi restructurate ca motive pentru a crede în Dumnezeu. În fine, ateismul nu furnizează nicio soluţie la întrebările metafizice. fundamentale cu privire la existenţa universului sau la originea personalităţii şi la concretizarea (actualizarea) procesului lumii. Ateii trebuie să creadă că ceva a venit din nimic, că potenţialele se concretizează singure şi că materia a generat gândirea. Pare mult mai rezonabil să credem într-un Dumnezeu care a făcut ceva când nu a existat nimic, care a concretizat potenţialele care nu s-au putut concretiza singure, şi a cărui Gândire a format materia. Argumentele care sprijină acest crez vor fi prezentate în capitolul viitor.

LECTURI SELECTATE PENTRU CAPITOLUL 12

Expunerea ateismului

Feuerbach, Ludwig. *The essence ofihristianity*. Freud, Sigmund. *The Future of an Illusion*. Nielsen, Kai. *Contemporary Critiques of Religion*. Nietzsche, Friedrich. *The Anti-Christ*. Robinson, *R. Anătheists Values*. Russell, Bertrand. *Whylam Not a Christian*. Sartre, Jean-Paul. *Existenţialism and Humanism*. Schopenhauer, Arthur. *Complete Essays of Schopenhauer*, b/c. *III*: *Religion*.

Evaluarea ateismului

Chalmers, Thomas. *On Natural Theology*.

Collins, James. *God în Modern Philosophy* chap. VIII.

Flint, Robert. *Anti-Theistic Theories*.
Grisez, Germain. *Beyond the New Theism*.
Lepp, Ignace. *Atheism în Our Time*.
Lujipen, W.A. *Phenomenology and Atheism*.
Robertson, J.M. *A Short History of Free Thought*.

Note

1. Vezi Jean-Paul Sartre, *Beingand Nothingness*, partea a 4-a.
2. Vezi Friedrich Nietzsche, *Gay Science*.
3. Thomas Altizer, *The Gospel of Christian Atheism*.
4. Paul Van Buren, *The Secular Meaning of the Gospel*.
5. Bertrand Russell, *Why I Am Not a Christian*.
6. Sartre, *Beingand Nothingness*, p. 758 și urm.
7. J.N. Findlay, „Can God's Existence Be Disproved?" în A. Plantinga, *The Ontological Argument*, p. 111 și urmă *
8. Pierre Bayle, *Selections from Baylc's Dictionary*, p, 157 și urm.
9. Russell, *Why I Am Not a Christian*.
10. Albert Camus, *The Plague*.
11. Vezi Roland Pucetti, „The Loving God…", în Reli*gious Sudies,* vol. 2, nr. 2, p. 255 și urm.
12. Vezi H.J. McCloskey, „God and Evil", în *The Philosophical Quarterly* (Aprilie, 1960), retipărit în Nelson Pike, *God and Evil*.
13. Ateii sofisticați nu presează acest argument împotriva lui Dumnezeu. Vezi Terence Penelhum, *Religion and Rationality*, p. 230 – 33.
14. Vezi discuția din cartea lui Pike, *God and Tunelessness*, cap. 4.
15. Vezi Schubert Ogden, *Reality of God*, p. 17.
16. Acest gen de argument este întâlnit de obicei în contextul celor care vreau să dovedească faptul că lumea este eternă, ca în The Latin Averroist of tne Thirteenth Century, Siger of Brabant (în *On the eternity of the World* – Despre eternitatea lumii).
17. Vezi Sartre, *Being and Nothingness*, partea a patra, cap. 1.
18. Sigmund Freud, *The Future of an Illusion*, cap. 6.
19. Sartre, *Being and Nothingness*.

20. Ludwig Feuerbach, *The essence of Christianity*, p. 9 – 12, 16.

21. Karl Marx şi Friedrich Engels, *On Religion*, p. 41.

22. Jacques Monod, *Chance and Necessity*, p. 112 – 13.

23. Şi teiştii trebuie să recunoască dauna pricinuită cauzei teiste prin principiul raţiunii suficiente. Vezi John E. Gurr, *The Principle of Suficient Reason în Some Se holastic Sistems*, 1750 – 1900.

24. Vezi Toma d'Aquino, *Summa Theologica* I, 2, 3; I, 3, 4.

25. Vezi Partea a III-a a acestei cărţi pentru un argument în favoarea plauzibilităţii creştinismului.

26. Vezi cartea mea *Philosophy of Religion* pentru o soluţie teistă la problema răului, cap. 14 – 17.

27. Tradiţia voluntaristă în etică îşi are originea la Duns Scotus, dar alţi teişti (pe urmele lui d'Aquino) argumentează pe o etică originând în natura lui Dumnezeu.

ATEISMUL 259

28. Această critică şi cea care urmează vine de asemenea din partea panteiştilor Vezi enticile de la sfârşitul cap. 11. pameişuior.

29 *Iţei* că apL6WIS „" *" ™e G™ ° Wee caP 13 F°» r *3*0. Vezi Geisler, Ph*ilosophy* of *Religion,* cap. 4.

3L SLR; *al*: *zhătkal* Theolosy retipărită în parte în john Hick ne

32. Vezi Julian Huxley, *Evolution in Action*, p. 45 – 46.

33. Vezi Wilder Smith, *Marts Origin*, *Mană Destiny*, p. 66 şi urm.

13 *Teismul* în Partea în tăi a acestei cărţi am ajuns la concluzia că legile logicii se aplică la realitate; realitatea poate fi concepută şi nu putem gândi logic că realitatea nu poate fi obiectul gândirii. În afară de aceasta, am conchis că contradicţia este un test adecvat pentru falsitatea unei poziţii, ca auto-ridiculizare. Orice concepţie care se contrazice singură sau se distruge singură în procesul de auto-afirmare este contradictorie şi falsă. Am argumentat de asemenea că o concepţie despre lume şi viaţă, adică, o poziţie filosofică despre tot ce există, nu poate fi stabilită ca adevărată doar pe baza faptului că este necontradictorie, întrucât orice concepţie majoră despre lume şi viaţă poate fi consecventă faţă de sine.

În Partea a Doua am argumentat până acum două lucruri, unul în mod explicit şi celălalt în mod implicit. În primul rând, am

argumentat că toate concepțiile nonteiste majore despre lume și viață pot fi necontradictorii față de sine, dar cu toate acestea se contrazic singure și sunt false. În al doilea rând, implicit, aceasta înseamnă că teismul, singura concepție necontradictorie care a rămas, ar fi adevărată, prin procesul de eliminare. În acest ultim capitol din Partea a Doua sperăm să arătăm că există motive pozitive serioase pentru a crede că teismul este adevărat pe temeiuri independente. Vom prezenta un argument pentru existența Dumnezeului teist al Bibliei pe baza unor premize care par de necontestat.

O dovadă pentru existența Dumnezeului teist al Bibliei

Am admis deja în capitolul anterior că argumentele tradiționale de tip ontologic, teleologic, moral și leibnizian nu sunt valabile. Niciunul dintre ele nu dovedește că Dumnezeu există. A vorbi despre probabilitatea existenței lui Dumnezeu nu este un răspuns la între

bare, deoarece probabilitatea are sens numai dacă se presupune deja că acesta este un univers ordonat (unul care ar implica un Organizator, adică, Dumnezeu).

Putem expune pe scurt logica poziției noastre. Un argument de tip ontologic, care trece de la o idee izolată la realitate, este întotdeauna nevalabil deoarece este întotdeauna posibil *din punct de vedere logic* ca să nu fi existat niciodată nimic, inclusiv Dumnezeu.1 Toate celelalte argumente care trec de la experiență (fie externă, fie internă) la ceva dincolo de experiență implică faptul că trebuie să existe o oarecare cauză sau un motiv pentru realitatea din care au originat. Argumentul teleologic presupune că orice plan trebuie să aibă un plănuitor care l-a cauzat; argumentul moral presupune că orice lege trebuie să fie dată de un legiuitor, și așa mai departe. Prin urmare, toate argumentele aposteriori trec de la efect la cauză, adică, de la fapt la o explicație suficientă a faptului. Aceasta înseamnă că argumentul moral, teologic și celelalte de felul lor sunt bazate pe argumentul cosmologic.2 Esența argumentului cosmologic tradițional este bazată pe principiul rațiunii suficiente care afirmă că orice lucru trebuie să aibă o cauză fie în sine, fie în afara sa. Dar așa cum am observat în

capitolul anterior, acest principiu duce fie la o regresie infinită care caută cauza oricărui lucru, inclusiv a lui Dumnezeu, fie duce la o cauză primară contradictorie care cauzează propria sa existență. Teistul este confruntat cu o dilemă aparentă: dovezile apriori sunt nevalabile, iar dovezile aposteriori sunt bazate pe principiul cauzal care duce fie la o regresie infinită, fie la o contradicție.

În ciuda dilemei aperente nu suntem într-o situație fără ieșire. Teistul nu trebuie să susțină că *orice lucru* are o cauză; el nu trebuie să folosească principiul leibnizian al rațiunii suficiente.3 Dimpotrivă, el se poate întoarce la principiul tomist al cauzalității existențiale care afirmă că orice lucru finit, contingent și schimbător are o cauză. Dacă principiul acesta este corect și conduce la o Ființă infinită, necesară și neschimbătoare, atunci această Ființă nu va avea nevoie de o cauză. Dumnezeu va fi Cauza Necauzată a oricărui alt lucru care există. Aceasta este direcția în care va merge capitolul de față în încercarea de a dezvolta o dovadă pentru existența lui Dumnezeu. Logica generală a acestui argument pentru existența lui Dumnezeu în primul rând, să schițăm structura generală a acestui argument în favoarea teismului.

(1) Unele lucruri există în mod incontestabil (de ex., eu nu pot nega propria mea existență).

(2) Non-existența mea este posibilă.

(3) Orice lucru care are posibilitatea de a nu exista are existența cauzată de altceva.

(4) Nu poate exista o regresie infinită de cauze curente ale existenței.

(5) Prin urmare, există o cauză primordială necauzată a existenței mele curente.

(6) Această cauză necauzată trebuie să fie infinită, neschimbătoare, atotputernică, atotcunoscătoare și atopterfectă.

(7) Această Ființă infinit de perfectă este numită pe bună dreptate „Dumnezeu”.

(8) Prin urmare, Dumnezeu există.

(9) Acest Dumnezeu care există este identic cu Dumnezeul descris în Scripturile creștine.

(10) Prin urmare, Dumnezeul descris în Biblie există.

Prezentarea detaliată a fiecărei etape a acestei dovezi teiste

Reținând această schiță, vom trece la dezvoltarea detaliată a fiecărui punct. Întrucât argumentul nu poate începe în mod valid în atmosfera rarefiată a gândirii pure, trebuie să fie stabilit ferm în terenul existenței incontestabile.

Ceva există. Este de necontestat că ceva există. Nimeni nu poate nega propria sa existență fără ca în felul acesta să o afirme. Trebuie să existi pentru ca să poți nega că exiști, lucru care este contradictoriu. Dar tot ce este incontestabil este adevărat și ce este neafirmabil este fals. Prin urmare, este adevărat în mod incontestabil că eu exist.

Ar trebui observat aici că acest argument nu afirmă că existența cuiva este inevitabilă din punct de vedere rațional. Este posibil din punct de vedere logic ca eu să nu exist; dar întrucât exist, existența mea este un fapt real (actual) care nu poate fi contestat. Așadar, deși existența mea poate fi contingentă (adică, este posibil ca eu să nu exist), totuși, dacă eu exist atunci este de necontestat faptul că eu exist. Prin urmare, câtă vreme cineva există el poate începe procesul de trecere de la premiza că ceva există la concluzia că ceva există în mod necesar (adică, Dumnezeu).

Nonexistența mea este posibilă. Ceva există în mod incontestabil. Această existență trebuie să se încadreze în una dintre cele trei categorii logice: imposibilă, posibilă, sau necesară. Și realitatea este supusă legii noncontradicției; realitatea nu poate fi contradictorie. Noi vom argumenta că întrucât existența mea nu este nici imposibilă și nici necesară, rezultă că trebuie să fie posibil ca eu să nu exist.

În primul rând, existența mea nu este imposibilă. Eu exist și acesta este un fapt incontestabil. Dar ceea ce există dovedește că existența este realmente posibilă. Numai lucrurile imposibile (cum sunt cer

curile pătrate) nu pot exista. Realitatea mea dovedește că este posibil ca eu să exist. Prin urmare, existența mea nu este imposibilă.

În afară de aceasta, existența mea nu este necesară. O existență necesară este una care nu poate să *nu* existe. Nonexistența unei Ființe

necesare este imposibilă. Dacă există o Ființă necesară, atunci aceasta trebuie să existe cu necesitate. Nu există nicio altă modalitate în care ar putea exista o Ființă necesară, decât să existe cu necesitate. (1) Ba mai mult, o pxistență necesară ar fi *pură actualitate*, fără niciun potențial. Dacă ar fi avut vreun potențial legat de existența sa, atunci ar fi posibil să nu existe. Dar tocmai acesta este lucrul pe care o existență necesară nu-l poate face; nu este posibil ca o existență necesară să *nu* existe. Prin urmare, o existență necesară ar fi pură actualitate, fără nicio potențialitate în ființa sa. (2) De asemenea, o existență necesară ar fi *neschimbătoare*. Pentru orice schimbări trebuie să existe posibilitatea de schimbare. Dacă schimbarea ar fi imposibilă atunci nu s-ar putea schimba. Dar o Ființă necesară nu are nicio posibilitate. (3) o existență necesară ar trebui să fie o existență nontemporală și nonspațială. Dacă spațiul și timpul implică schimbarea poziției și timpului, atunci o existență necesară *nu poate fi spațială* și *nici temporală* în ființa sa. Ființa ei nu se poate schimba, și atât spațiul cât și timpul implică schimbare. (4) în plus, o existență necesară ar trebui să fie *eternă*. Dacă nu ar fi existat vreodată, atunci ar fi o existență posibilă. Dar ea nu are nicio posibilitate în ce privește nonexistența. Orice vine în existență nu este o existență necesară, deoarece ceea ce vine în existență trece de la o stare de potențialitate la o stare de actualitate în ce privește existența. O Ființă necesară nu are nicio potențialitate în ființa sa. De asemenea, pentru același motiv, o Ființă necesară nu poate înceta niciodată să existe. Ea nu are nici posibilitatea nonexistenței.

(5) Poate exista numai o singură existență necesară. Ceea ce este pură actualitate trebuie să fie *unic*, deoarece nu există nicio modalitate ca un lucru să difere de altul decât dacă există un potențial real pentru diferențiere. Dar într-o ființă de pură actualitate nu există absolut niciun potențial. Prin urmare, nu există nicio diferență reală în ea. Totul este una; nu pot exista două sau mai multe, deoarece nu ar fi realmente diferită de alta în ființa sa. (6) o existență necesară ar trebui să fie *simplă* și nedivizată. Nu ar putea fi alcătuită din părți și elemente diferite. Nu există în ea niciun principiu de diferențiere; totul este pur și simplu una. În plus, orice este compus ar putea și descompus sau

distrus. Dar este imposibil să distrugi existența unei Ființe necesare. Dacă există de fapt, atunci *trebuie* să existe, și nu poate să *nu* existe. Prin urmare, o existență necesară trebuie să fie simplă și nedivizată. (7) o existență necesară ar trebui să fie *infinită*

TEISMUL 264

În orice atribut pe care-l posedă. Dacă are cunoaștere, atunci trebuie să fie atotcunoscătoare. Dacă are putere, atunci trebuie să fie atotputernică. Dacă este bună, atunci trebuie să fie bună în mod suprem. Motivul pentru aceasta este simplu: numai ceea ce are potențialitate poate fi limitat. Limitările sunt ceea ce diferențiază sfera unui lucru de a altuia. Actualitatea pură este existență pură și simplă; orice altceva are doar ființa într-o formă sau alta, în funcție de potențialul limitator. Actualitatea pură ar/î nelimitată de orice potențial din sine sau de la sine. Singurele limitări ale actualității pure sunt cele ale posibilității din afara ei. Nici măcar actualitatea pură nu poate cunoaște și nu poate face imposibilul. (8) în fine, o Ființă necesară trebuie să fie o ființă *necauzată*. Orice este cauzat trece de la potențialitate la actualitate, întrucât tocmai în aceasta constă cauzalitatea. Dar o Ființă necesară nu are potențialitate și nu se poate schimba. Prin urmare, este clar că o Ființă necesară nu poate fi cauzată. Și întrucât o ființă auto-cauzată este imposibilă, trebuie să tragem concluzia că o Ființă necesară este o ființă necauzată.

Din descrierea făcută mai sus la ce ar trebui să fie o existență necesară, dacă ar exista una, este evident și incontestabil că eu nu sunt o existență necesară. În primul rând, eu sunt o ființă schimbătoare. Eu mă schimb în spațiu, timp și cunoaștere. Eu nu trăiesc întotdeauna același moment și nici nu trăiesc în același loc și în aceeași relație cu lumea. Acesta este un fapt evident al experienței mele. În plus, este un fapt incontestabil al experienței că eu mă schimb în ce privește cunoașterea. Chiar dacă eu pretind că am ajuns la înțelegerea faptului că cunoașterea mea este neschimbătoare, eu nu am putut să evit schimbarea cunoașterii mele. Căci oricine „ajunge să-și dea seama", sau să cunoască ceva, și-a schimbat de fapt cunoașterea. A existat o stare de realizare înainte de a crede, care a fost urmată de o stare diferită în care a ajuns să creadă că este neschimbător în cunoaștere.

Prin urmare, este realmente imposibil ca un om să ajungă să știe că are o cunoaștere neschimbătoare. Dacă ar exista cineva cu o cunoaștere neschimbătoare, ar fi știut dintotdeauna lucrul acesta. Dar dacă eu mă schimb în vreun fel oarecare, atunci eu nu sunt o Ființă necesară, deoarece o Ființă necesară este simplă și neschimbătoare. Ca Ființă simplă, nu are părți componente și, prin urmare, nu poate fi nimic în parte. Orice este, este în întregime și în mod complet. În plus, o ființă neschimbătoare nu ar putea ști nimic într-un mod schimbător. Lucrurile s-ar putea schimba, dar cunoașterea despre ele nu se poate schimba. Iot ce știe, trebuie să știe dintotdeauna. Prin urmare, rezultă că eu nu sunt o existență necesară, deoarece cunoașterea mea este schimbătoare și o existență necesară nu este posibil să aibă o cunoaștere schimbătoare.

În al doilea rând, eu nu sunt singur. Eu folosesc un limbaj, dar niciun limbaj nu este în întregime particular.5 Limba este un mediu de comunicare împărtășit cu alții. Prin intermediul limbajului eu vorbesc cu alții. Eu nu pot nega faptul că folosesc limbajul, fără ca să-l folosesc în însăși această negare. Și nu pot nega că folosesc limbajul pentru a vorbi cu alții fără ca, prin însăși acest fapt, să spun ceva altora. Limbajul nu este în întregime o bolboroseală emoțională pentru sine. Chiar și ateii publică cărți și așteaptă ca alții să le citească. Ori de câte ori eu folosesc limbajul în relațiile cu alții, îl folosesc pentru a vorbi cu ei. Când eu fac afirmații strict în sinea mea, faptul acesta nu are nicio semnificație pentru alții; eu nu fac decât să generez emoții și nu exprim nimic prin ele. Dar este imposibil să neg faptul că eu comunic ceva logic prin limbaj fără ca să rostesc o afirmație logică, și astfel să mă contrazic singur. Toți cei care neagă că există altcineva pentru care este destinată afirmația lor, fie că fac o afirmație lipsită de sens, fie că au în gând pe altcineva pentru care este destinată afirmația respectivă. Pe scurt, atât limbajul propriu-zis cât și folosirea lui implică existența altor persoane. Dacă nu ar fi alți oameni nu ar exista limbaj și nu ar fi fost făcute niciodată afirmații logice. Dar este incontestabil că au fost făcute unele afirmații logice; dacă nu ar fi așa, însăși afirmația aceasta ar fi lipsită de sens. Prin urmare, rezultă că eu nu sunt singur; alte

persoane sunt subînțelese prin faptul că eu folosesc limbajul. Dar nu pot exista mai multe ființe necesare. Poate exista numai o singură Ființă necesară, așa cum am arătat mai sus. Oriunde există o multiplicitate de ființe, acestea trebuie să fie limitate; nu pot exista mai multe ființe infinite. Dar unde există o ființă limitată trebuie să existe un potențial limitator. Prin urmare, eu – ca și ființă limitată, trăind între alte ființe limitate – am atât actualitate (deoarece eu sunt) cât și potențialitate limitatoare, deoarece eu nu sunt infinit. Aceasta înseamnă că eu nu sunt o Ființă necesară. O Ființă necesară nu are un potențial limitator, așa cum am arătat mai sus. Prin urmare, atât schimbarea cât și multiplicitatea a ceea ce există arată că eu nu sunt o Ființă necesară.

Suntem acum în situația de a întocmi argumentul. Eu exist; faptul acesta nu poate fi negat. Existența mea nu poate fi imposibilă întrucât eu exist cu adevărat. Existența mea nu poate fi necesară întrucât existența mea implică atât schimbare cât și multiplicitate, iar o Ființă necesară nu are niciuna dintre aceste caracteristici. Singura alternativă care rămâne este că existența mea trebuie să fie o existență posibilă. Cu alte cuvinte, eu sunt, dar s-ar putea să nu fiu. Nonexistența mea este posibilă. Eu pot ajunge să fiu și pot înceta să fiu. Eu sunt un „poate-ți", nu un „trebuie-să-fie". Deși eu exist, în însăși ființa

mea eu am potențialul de a nu exista. Eu aș putea înceta să exist în orice clipă. Eu sunt o ființă contingentă, limitată și schimbătoare.

Pentru orice ființă care are posibilitatea nonexistenței, *existența prezentă este cauzată de altă ființă*. Orice ființă care are posibilitatea nonexistenței trebuie să aibă existenta cauzată de o altă ființă, deoarece potențialitatea nu este actualitate. Ceea ce este dar ar putea să nu fie, este doar o existență potențială. Are existență, dar în același timp are posibilitatea nonexistenței. Acum, însăși existența acestui potențial existent este fie auto-cauzată, fie cauzată de altceva, fie necauzată; nu există alte posibilități. Nu poate fi auto-cauzată întrucât lucrul acesta este imposibil. Nu poate fi nici necauzată. Dacă ar fi necauzată, atunci simpla posibilitate ar fi temeiul actualității. Dar nimicul nu poate produce ceva.6 Prin urmare, trebuie să conchidem că

orice lucru care are posibilitatea nonexistenței trebuie să fie cauzat să existe de ceva din afară. Să dezvoltăm acest argument.

Mai întâi de toate, prin „cauzalitate" noi înțelegem actualizarea (concretizarea) unui potențial. Prin urmare, „cauză" este ceea ce afectează tranziția de la potențialitate la actualitate. În afară de aceasta, nicio ființă, fie că este necesară, fie că este contingentă, nu poate fi auto-cauzată. Din punct de vedere ontologic, o ființă auto-cauzată ar fi anterioară față de sine însăși. Ar trebui să fie simultan într-o stare de potențialitate și într-o stare de actualitate în ce privește existența, lucru care este imposibil. Potențialitatea nu este actualitate; nimicul nu este ceva. Cauza unei ființe trebuie să existe pentru a cauza. Ceea ce trebuie să fie cauzat trebuie să nu existe, deoarece în caz contrar existența lui nu ar trebui cauzată. Prin urmare, pentru a cauza propria existență trebuie, în mod simultan, să existi și să nu existi, fapt care este imposibil.

În afară de aceasta, o ființă care ar putea să nu existe nu poate fi necauzată. Existența ei este doar posibilă, nu și necesară. Nu este ceva ce trebuie-să-fie ci doar ceva ce poate-să-fie. Dar posibilul nu este actual (concret); simpla posibilitate nu explică actualitatea. Imposibilul nu poate fi; posibilul poate fi; iar necesarul trebuie să fie. Imposibilul nu se poate întâmpla niciodată; necesarul nu poate veni niciodată în ființă și nu poate înceta să existe, dar posibilul poate veni în ființă și poate înceta să existe. Dar orice poate veni în ființă trebuie să fie cauzat. Căci ceva nu poate veni din nimic; simplul potențial pentru existență nu se poate actualiza (concretiza) singur. Prin urmare, dacă există o potențialitate actualizată, înseamnă fie că s-a actualizat pe sine, fie că a fost actualiza de ceva din afara sa. Dar nicio ființă nu-și poate actualiza propria existență. Actualizarea unui potențial este ceea ce noi înțelegem prin cauzalitate. Prin urmare, a actualiza propriul potențial de existență ar însemna cauzarea propriei

existențe, fapt care este imposibil. Totuși, întrucât existența lucrurilor posibile a fost actualizată, rezultă că există o cauză exterioară lor care actualizează existența lor. Pe scurt, actualul nu vine din potențial decât dacă potențialul este actualizat de ceva din afară.

Niciun potenţial nu se poate actualiza singur. Potenţialul pentru existenţă, nu explică existenţa unui lucru. Multe lucruri care ar putea să existe nu există, de exemplu, centauri, sirene şi cai Pegas. Dar atunci, de ce există alte lucruri care ar putea să nu existe? Singura explicaţie adecvată pentru faptul că există ceva şi nu este totul nimic, este că acel ceva care ar putea fi nimic este cauzat să existe de către ceva care nu poate fi nimic. Pe scurt, toate fiinţele contingente sunt cauzate de o Fiinţă necesară. Orice (fiinţă) care este, dar care ar putea să nu fie, este dependentă de ceea ce este dar nu poate să nu fie.

O altă modalitate de a privi necesitatea unei cauze pentru toate fiinţele posibile este să analizăm însăşi natura existenţei. Dacă ar exista o Fiinţă necesară, aceasta ar fi pură actualitate, lipsită de orice potenţialitate. Fiinţele imposibile nu au nici actualitate şi nici potenţialitate; ele nu sunt şi nu pot fi. Dar fiinţele posibile au atât potenţialitate cât şi actualitate în însăşi fiinţa lor. Ele constau din co-prin-cipii (principii complementare) ale existenţei. În limba latină, *ens-ul* (fiinţa) lor este compus din *esse* (actul existenţei) şi *essentia* (esenţa). Dar orice este compus din *esse* şi esenţă trebuie să fie cauzat să existe de către altceva. *Esse* nu se poate cauza pe sine şi esenţa nu poate cauza *esse*. *Ceea* ce face ceva nu explică *faptul că* este, decât dacă este o Fiinţă necesară a cărei esenţă este să existe. Dar nu ţine de esenţa unei fiinţe posibile, cum sunt eu, să existe". De esenţa fiinţei mele este legată posibilitatea ca eu să nu exist, deşi eu exist cu adevărat. Prin urmare, întrucât nu ţine de esenţa fiinţei mele să exist şi întrucât ţine de esenţa unei Fiinţe necesare să existe, rezultă că noi trebuie să căutăm un temei sau o cauză pentru orice fiinţă posibilă, cum sunt eu?

Probabil că există o modalitate şi mai simplă de a analiza necesitatea unei cauze pentru orice fiinţă contingentă sau posibilă. O fiinţă infinită şi neschimbătoare trebuie să fie necauzată. Dar poate exista numai o singură asemenea fiinţă, aşa cum am arătat mai sus (vezi p. 239 şi urm.). Prin urmare, orice altă fiinţă trebuie să fie cauzată de altceva, întrucât este imposibil să fie auto-cauzată. Întrucât eu nu sunt o Fiinţă necesară, trebuie să tragem concluzia că eu (şi orice altă fiinţă contingentă care există) trebuie să fiu cauzat să exist de o cauză

din afara mea (noastră);

Înainte de a părăsi această idee ar trebui subliniat faptul că orice cauzalitate a existenţei este *curentă*. Faptul de care este nevoie nu este o cauză pentru *devenirea* mea, ci o cauză pentru existenţa mea prezentă neîntreruptă.8 Argumentul se bazează pe cauzalitatea conser-TEISMUL 268

vatoare, nu pe cauzalitatea originatoare. Motivul este foarte simplu: Acum (în prezent) eu sunt o fiinţă contingentă; aceasta nu înseamnă că eu am fost cândva o fiinţă contingentă, când am venit în fiinţă, dar *acum* nu mai sunt o asemenea fiinţă. Orice a fost contingent cândva va fi întotdeauna contingent, deoarece orice poate veni în existenţă nu este o Fiinţă necesară. O Fiinţă necesară nu poate să nu fie; ea trebuie să fie întotdeauna şi nu poate niciodată să nu fie. Aceasta înseamnă că ori de câte ori eu sunt contingent şi oricât timp eu rămân contingent, voi avea nevoie întotdea «na de o cauză pentru existenţa mea. De fapt, este greşit să vorbim despre „existenţă" ca şi cum ar fi ceva ce poate fi obţinut în întregime la un moment dat şi poate fi păstrat pentru tot restul vieţii. Ceea ce noi avem un este cu adevărat existenţă ci un proces continuu de existare. Noi nu avem fiinţă (engl. being) ci noi fiinţăm (engl. be-ing) în mod continuu. Ce mă cauzează să fiu, când aş putea să nu fiu sau să nu continui să fiu? Aceasta este adevărata întrebare metafizică la care numai teismul poate răspunde în mod adecvat. Orice cauzalitate a existenţei sau fiinţei este simultană şi curentă. Cauza *devenirii* poate fi înainte de efect, dar cauza *ft-inţei* trebuie să fie simultană cu efectul. Cauza existenţei mele de aici şi acum trebuie să fie verticală şi nu orizontală. Pictorul poate cauza devenirea unui tablou, dar nu poate cauza existenţa lui continuă. Pictorul moare, dar tabloul continuă să fie. Tot aşa, părinţii sunt cauza venirii în fiinţă a copilului, dar altceva trebuie să fie cauza existenţei continue a copilului, întrucât el continuă să existe fără părinţi.

Nu poate exista o regresie infinită de cauze curente ale existenţei. Întrucât orice cauzalitate a existenţei este curentă şi simultană, se poate observa cu uşurinţă de ce este imposibilă o regresie infinită.9 Nu este neapărat contradictoriu să vorbim despre o regresie infinită de cauze pentru devenire, deoarece nicio (asemenea) cauză nu este, în

mod simultan, existentă și inexistentă. Dar un lanț de cauze, oricât de scurt sau de lung, în care orice cauză este în mod simultan actuală și potențială în ce privește existența, este în mod clar imposibil. Dacă ar exista o serie de cauze în care fiecare cauză ar fi, în același timp, cauzatoare de existență și ar avea o existență cauzată, atunci ar rezulta că ar fi atât potențială cât și actuală în mod simultan. În afară de aceasta, cel puțin una dintre cauze (dacă nu toate) ar fi o ființă auto-eauzată, ființă care este imposibilă. Căci în orice serie în care cauzalitatea are loc, *cel puțin una* dintre cauze trebuie să fie cauzatoare (și poate că toate sunt cauzatoare). Dar într-o serie infinită *fiecare* cauză este cauzată de alta. Dacă am găsi *o* cauză care cauzează dar care nu este cauzată, aceasta ar fi cauza necauzată pe care caută să o evite seria infinită. Prin urmare, acea cauză *unică* (sau, acele i

cauze) care cauzează orice altă cauză trebuie să se cauzeze singură, întrucât și ea este o ființă cauzată (la fel ca toate celelalte cauze) prin cauzalitatea din serie. Dar singura cauzalitate din serie este conferită seriei de însăși acea cauză. Prin urmare, acea cauză unică s-ar cauza pe sine, cu alte cuvinte, ar fi ființă auto-cauzată, fapt care este imposibil.

Un alt mod de a arăta imposibilitatea unei regresii infinite de cauze curente ale ființelor contingente constă în a arăta că seria, ca întreg, fie că este un temei suficient pentru toate ființele contingente, fie că nu este. Dacă nu este, atunci trebuie să existe o ființă în afara seriei pe care este bazată seria. În acest caz, seria ar fi dependentă de o cauză din afara ei și, deci, nu ar evita concluzia teistă că trebuie să existe o cauză dincolo de seria în discuție. Cauzalitatea care este recunoscută în serie, fie că vine din interiorul seriei, fie că vine din afara seriei. Dacă vine din afara seriei, atunci seria este dependentă față de o cauză care este independentă de serie. Dacă, dimpotrivă, cauzalitatea este în interiorul seriei, atunci avem de-a face cu o auto-cauzare simultană. Dar simpla însumare a unui număr infinit de ființe dependente din cadrul unei serii nu furnizează un temei adecvat pentru ele. Dacă fiecare ființă este o ființă cauzată, așa cum este recunoscut prin însăși natura seriei, atunci însumarea tuturor acestor

efecte nu poate furniza *o cauză* pentru aceste efecte. Indiferent câte efecte am însuma, nu putem obține o cauză. Dacă părțile sunt contingente atunci și întregul este contingent. Dacă lungim seria sau dacă o facem infinită, nu diminuăm necesitatea unei cauze de bază care să o explice; dimpotrivă, necesitatea unei cauze crește. Dacă «a lanț din cinci verigi are nevoie de un cui de care să atârne, atunci un lanț cu un număr infinit de verigi va avea nevoie de un cui și mai tare, din afara sa, de care să atârne. Prin urmare, o regresie infinită de cauze curente ale existenței de aici și acum este imposibilă.

Un aspect trecut adesea cu vederea în problema regresiei infinite este că nu ar putea exista o serie infinit de lungă de cauze pentru ființele contingente, deoarece *nu ar putea exista nici măcar un lanț alcătuit din*tr-*o singură verigă* între cauza ființei și ființa cauzâtă.1 & Prima cauză a unei ființe contingente nu ar putea fi ea însăși contingență. Nicio ființă contingență nu poate cauza existența unei alte ființe. Ceea ce nu explică propria existență nu poate fi nicidecum temeiul existenței altei ființe. Cum poate fi, ceea ce este un *efeșt* în ce privește propria sa existență, o *cauză* în ce privește existența altei ființe? Ceea ce este într-o stare de *potențialitate*, în ce privește propria existență, nu poate fi în același timp într-o stare de *actualitate* în ce privește existența altei ființe. Singurul temei posibil pentru ceea ce poate trece de la potențialitate la actualitate (adică, o ființă conțin-TEISMUL 270

gentă) în ce privește existența, este ceea ce nu poate trece de la potențialitate la actualitate (adică, o Ființă necesară). Acele lucruri a căror existență este un *efect*, nu pot fi *cauze* ale existenței altor ființe. Ceea ce își primește existența de la altceva nu poate fi cauza existenței unei alte ființe. Numai ceea ce este actual poate actualiza; ceea ce este într-o stare de potențialitate poate fi actualizat, dar nu poate actualiza. Dar orice ființă contingență este într-o stare de potențialitate în ce privește existența. Prin urmare, nicio ființă contingență nu poate cauza existența altei ființe. Numai o Ființă necesară poate cauza existența unei ființe contingente. Prin urmare, prima ființă care cauzează existența unei ființe contingente trebuie să fie o Ființă necesară.

Așadar, *există o Cauză primară*, *necauzată a existenței mele*

curente. Această concluzie rezultă în mod logic şi necesar din premizele de mai sus. Dacă eu exist în mod incontestabil şi dacă nonexistenţa mea este posibilă, atunci eu trebuie să am o cauză care actualizează existenţa mea. Eu nu sunt nonexistent, dar aş putea fi. Dar cauza tuturor existenţelor contingente, cum sunt eu, nu poate fi ea însăşi contingentă. Dacă ar fi contingentă atunci nu ar fi *cauza* a tot ce este contingent; ar fi şi ea un *efect*. Dar este cauza a tot ce este contingent, întrucât tot ce este contingent are nevoie în mod incontestabil de o cauză. Prin urmare, însăşi cauza primară a existenţei mele contingente este non-conti*\gentă, adică, este o Fiinţă necesară. Nu poate exista un asemenea iţ de cauze, şi cu certitudine nu un lanţ infinit; cauza primară trebi îi să fie temeiul necesar pentru orice existentă contingentă.

Cauza primară pentru tot ce există trebuie să fie necauzată. Nu poate fi auto-cauzată (fapt care este imposibil) şi nu poate fi cauzată de o altă fiinţă, deoarece este necesară şi o Fiinţă necesară nu poate fi cauzată de altă fiinţă. Tot ce este cauzat are potenţialitatea pentru existenţă, dar o Fiinţă necesară este actualitate pură lipsită de orice potenţialitate. Prin urmare, o Fiinţă necesară nu poate fi cauzată. Este literalmente cauza ne-cauzată a tot ce este cauzat. Este cauza (efectorul) ne-afectată a tuturor efectelor. Este temeiul necesar pentru orice posibilitate actualizată. Prin urmare, există o cauză necauzată a oricăror existenţe care sunt cauzate să existe, iar eu sunt în mod incontestabil un exemplu de asemenea existenţă.

Această Cauză necauzată trebuie să fie infinită, *neschimbătoare*, *atotputernică*, *atotcunoscătoare şi atopterfectă*. Am văzut deja că o Fiinţă necesară trebuie să fie necesară, pură actualitate, neschimbătoare, nespaţială, netemporală, unitară (unică), simplă, infinită şi necauzată (vezi p. 263 şi urm.). Rămâne de văzut aici dată trebuie să fie atotputernică, atotcunoscătoare şi atopterfectă.

Prin putere noi înţelegem ceea ce poate efectua o schimbare într-un alt lucru, adică, ceea ce, într-un anumit mod, poate cauza existenţa sau inexistenţa unui alt lucru. Dar tocmai aceasta este esenţa unei cauze necauzate, adică, ceva ce cauzează însăşi existenţa a tot ce

există. În plus, această cauză necauzată este infinită în ființa sa. Prin urmare, are putere cauzală nelimitată în ființa sa, putere care poate efectua. orice este posibil de efectuat. Desigur, nu are putere să facă ce este imposibil. Imposibilul nu poate fi. Această cauză nelimitată nu poate să *nu* fie. Dar are puterea să aducă în ființă orice poate fi adus în ființă".

În plus, această cauză infinită pentru tot ce există trebuie să fie atotcunoscătoare.11 Trebuie să fie cunoscătoare deoarece există ființe cunoscătoare. Eu sunt o ființă cunoscătoare și știu lucrul acesta. Eu nu pot nega cu adevărat că pot cunoaște fără ca, în însăși această afirmație, să mă angajez într-un act de cunoaștere. Agnosticismul total este imposibil. Dar tot *ce sunt* eu, am fost cauzat să fiu. Eu cauzez propria mea *devenire* (în aceasta constă libertatea), dar numai Ființa necesară este pauza *ft-ințării* mele. Prin urmare, existența capacității actuale de cunoaștere (pe care eu o posed) este cauzată de cauza tuturor ființelor finite. Dar o cauză poate comunica efectului ei numai ceea ce trebuie să comunice. Dacă efectul posedă într-adevăr o caracteristică oarecare, atunci această caracteristică este atribuită pe bună dreptate cauzei sale. Cauza nu poate da ceva ce nu are. Dacă mintea mea sau capacitatea mea de a cunoaște este primită, atunci Mintea sau Cunoscătorul trebuie să fie cel e? re mi-a dat-o. Intelectualul nu se naște din nonintelectual; ceva nu's toate naște din nimic. Cauza cunoașterii, însă, este infinită. Prin i (mare, trebuie să cunoască infinit. Este de asemenea simplă, eternă și neschimbătoare. Prin urmare, tot ce știe – și știe tot ce poate fi cunoscut – trebuie să cunoască în mod direct (simplu), etern și neschimbător.

Singurul lucru pe care o asemenea Minte nu-l cunoaște este ceea ce este imposibil să fie cunoscut. De exemplu, o minte infinită nu poate ști ce înseamnă să fii finit sau schimbător în cunoaștere sau în experiență. Întrucât în această cauză infinită nu există potențialitate sau finitudine, singurul mod în care nu poate fi ca și efectele ei este că nu poate fi finită, potențială, și așa mai departe. Dar întrucât ceea ce este cauzat de ea are atât potențialitate cât și actualitate, cauza infinită este ca și efectul, în actualitatea sa, dar se deosebește de efect, în finitudinea acestuia. Prin urmare, orice lucru care implică limitări în

lume nu poate fi atribuit cauzei lumii. Tot astfel, întrucât cauza este pură. actualitate, orice potenţiale pe care le cauzează în alte lucruri nu trebuie să fie atribuite cauzei care nu are potenţialităţi în fiinţa sa. Cauza se aseamănă cu efectul numai în actualitatea pe care o.com TEISMUL 272

unică. De exemplu, ouăle fierbinţi se aseamănă cu apa fiartă în care fierb, dar întărirea ouălor cauzată de fierbere nu este în apa care o cauzează (apa este fluidă sau moale). Căldura comunică căldură, dar apa fiartă nu comunică tărie oului. Apa fierbinte înmoaie alte lucruri (de ex., ceara). Întărirea (sau înmuierea) nu este actualitatea comunicată de cauză ci condiţia sau potenţialitatea efectului de a primi eficienţă cauzală. De asemenea, nu orice lucru din cunoaşterea creaturii poate fi atribuit Creatorului. Unele lucruri sunt datorate potenţialilor finite şi limitante în care este primită puterea cauzală. Acesta este motivul pentru care ignoranţa şi alte imperfecţiuni găsite în cunoaşterea noastră nu pot fi atribuite Cauzei lumii. Numai perfecţiunile actuale comunicate efectului de cauză pot fi atribuite pe bună dreptate cauzei. Omul cunoaşte în mod finit şi imperfect, dar cauza oricărei cunoaşteri cunoaşte în mod infinit şi perfect. Există o similaritate în *ceea ce* este cunoscut, dar o mare diferenţă în modul în care este cunoscut. Pe scurt, dacă noi putem cunoaşte unele lucruri, Creatorul poate cunoaşte toate lucrurile. Pentru noi o oarecare cunoaştere este posibilă; pentru El întreaga cunoaştere este actuală.

În fine, pentru aceiaşi motiv pentru care cauza cunoaşterii trebuie să fie atotcunoscătoare, cauza bunătăţii trebuie să fie bună în mod absolut. Să definim binele ca şi ceea ce este dorit pentru ceea ce este el în sine. Este incontestabil că unele lucruri sunt dorite pentru ceea ce sunt ele în sinea lor. Persoanele sunt scopuri şi nu mijloace; ele au o valoare intrinsecă şi nu doar o valoare extrinsecă. Dar ce se întâmplă dacă un scop cu valoare intrinsecă este dorit pentru ceea ce este el în sine? Sunt două argumente pe care le putem oferi în sprijinul acestei afirmaţii. Mai întâi, persoanele vreau să fie dorite pentru ceea ce sunt ele în sinea lor. Oamenii aşteaptă să fie trataţi ca scopuri, să fie iubiţi şi nu folosiţi. Dovada acestui fapt nu este în modul în care oamenii acţionează faţă de alţii şi nici măcar în modul în care ei spun

că oamenii ar trebui să acţioneze unii faţă de alţii; dovada este modul în care ei *aşteaptă* ca alţii să acţioneze faţă de ei. Pentru a descoperi dacă un om crede cu adevărat că este bine să fii drept, nu te uita la felul în care *acţionează* el faţă de alţii; dimpotrivă, uită» te ia modul în care *reacţionează* atunci când alţii îi fac ceva lui. Cel mai rapid mod de a-l convinge pe un student antinomian că el crede cu adevărat în principiul justeţei (cort. titudinii) este să-i dai un 4 la un examen scris la care a răspuns strălucit, şi să-i dai 4 pur şi simplu pentru că nu-ţi place culoarea dosarului în care a fost pus examenul! Cel mai eficace mod de a afla dacă un om crede că este rău să încalci promisiunile este să încalci o promisiune pe care i-ai făcut-o lui. Acum, dacă există un asemenea lucru cum este binele, sau ceva ce este dorit pentru ceea ce este în sinea sa, atunci trebuie să fie cauzat de Creatorul tuturor *t*

lucrurilor care există. (Trebuie să ne aducem aminte că noi suntem cauza *devenirii* faptelor bune, prin voinţa noastră liberă, dar creatorul este cauza *fiinţei* oricărui bine.)

În al doilea rând, pare incontestabil faptul că există valori sau bunuri dorite pentru ceea ce sunt în ele însele. Căci chiar şi persoana care neagă existenţa oricărui bine se bucură de binele de a fi în stare să-şi exprime acea opinie. Există un bine implicit al personalităţii şi libertăţii care se manifestă în libertatea de a nega faptul că există asemenea bunuri intrinseci. Cum poate nega cineva valoarea sa ca persoană fără ca, în însăşi actul negării, să scoată în evidenţă valoarea sa ca persoană? Dar cauza binelui trebuie să fie Bună, întrucât cauza nu poate da ceea ce nu are. Orice actualităţi actualizate în efect trebuie să preexiste în cauză. Dar întrucât cauza onăcrui bine este infinită, rezultă că trebuie să fie infinit de bună. Căci orice „are" cauza infinită, trebuie să fie în infinitul fiinţei sale. Întrucât cauza infinită este simplă şi nu are părţi componente, nu poate fi nimic în parte. Orice este, este în întregime şi în mod complet. Prin urmare, cauza necesară şi infinită a oricărui bine trebuie să fie bună, în mod necesar şi infinit. Cauza neschimbătoare a tuturor lucrurilor schimbătoare trebuie să fie bună în mod neschimbător. Cauza personalităţii nu poate fi impersonală. Ea

poate fi mult mai mult decât ceea ce se înțelege printr-o persoană finită, dar nu poate fi mai prejos; poate fi super-personală, dar nu este subpersonală.

Această Ființă infinit de perfectă este numită pe bună dreptate „Dumnezeu”. Prin „Dumnezeu” noi înțelegem ceea ce este vrednic de închinare, adică, ceea ce are în mod suprem valoarea de a primi închinare. Sau, cu alte cuvinte, „Dumnezeu” este Supremul care merită o angajare (dedicare) supremă.14 „Dumnezeu” este ceea ce are valoare intrinsecă supremă – ceea ce poate fi dorit pentru ce este în Sine, ca persoană. Orice mai prejos decât ceea ce este în mod suprem și intrinsec vrednic de admirația și supunerea noastră nu este cu adevărat „Dumnezeu” ci un zeu fals. O angajare supremă față de ce este mai prejos de suprem este idolatrie. Poate fi o angajare religioasă, dar este o angajare față de un obiect care nu este vrednic sau adecvat din punct de vedere religios.

Acum, dacă argumentele precedente (p. 239 – 249) sunt corecte, avem un motiv bun să credem că există cu adevărat o valoare supremă vrednică de închinarea noastră sau de angajarea noastră supremă. Căci ceea ce este bun (și personal) în mod infinit, și care este temeiul și creatorul tuturor bunurilor și persoanelor finite, este desigur vrednic de închinare. Nimic nu are o valoare intrinsecă mai mare decât *temeiul suprem și sursa oricărei valori*. Așadar, nimic nu este mai vrednic de închinare decât cauza necauzată, infinit de perfectă, a

tuturor celorlalte lucruri care există. Prin urmare, este potrivit să numim această cauză infinit de perfectă „Dumnezeu”.

Prin urmare, Dumnezeu există. Putem conchide, deci, că Dumnezeu există. Ceea ce în religie este cunoscut ca obiectul suprem al închinării sau angajării (adică, Dumnezeu), este cunoscut de rațiune că există. Prin urmare, filosofia ne conduce (prin argumentul de mai sus) nu la un Mișcător nemișcat abstract ci la un Temei real și concret pentru existența noastră, un obiect personal pe care îl putem iubi „cu tot sufletul nostru, cu toată puterea noastră, cu toată inima noastră și cu toată mintea noastră”. Gândirea noastră are motive temeinice să

creadă că există cu adevărat Dumnezeul de care are nevoie inima noastră.

Acest Dumnezeu care există este identic cu Dumnezeul descris în Scripturile creştine. Ni se spune că Dumnezeul descris în Biblie este etern (Col. 1: 16; Evr. 1: 2), neschimbător (Mal. 3: 6; Evr. 6: 18), infinit (1 Regi 8: 27; Isa. 66: 1), atotiubitor (Ioan 3: 16; 1 Ioan 4: 16) şi atotputernic (Evr. 1: 3; Mat. 19: 26). Dar nu pot exista două fiinţe infinit de perfecte, neschimbătoare şi eterne. Mai întâi, poate exista numai o singură Fiinţă infinită şi necesară, aşa cum a fost arătat mai sus (p. 269 şi urm.). În al doilea rând, nu pot exista două fiinţe cărora să le poată fi atribuite toate perfecţiunile posibile. Căci pentru a fi două fiinţe, una ar trebui să fie diferită de cealaltă; dacă nu există nicio diferenţă, nu este decât o singură fiinţă. Dar nu pot exista diferenţe decât dacă una dintre fiinţe are ceva ce îi lipseşte celeilalte. Dar dacă uneia îi lipseşeşte ceva, înseamnă că nu este absolut perfectă. Aşadar, există o singură fiinţă absolut perfectă. Dar dacă nu pot exista două asemenea fiinţe, Dumnezeul descris în Biblie este identic cu Dumnezeul la care am ajuns prin argumentul de mai sus.

Prin urmare. *Dumnezeul descris în Biblie există*. Dacă există numai un singur Dumnezeu şi Dumnezeul descris în Biblie este identic în caracteristicile Sale cu acel Dumnezeu unic, rezultă în mod logic că Dumnezeul descris în Biblie există. Căci nu pot exista două fiinţe infinit de perfecte; nu pot exista două asemenea fiinţe supreme sau absolute, şi aşa mai departe. Aşadar, Dumnezeul zugrăvit în Scriptură există cu adevărat.

Aceasta nu înseamnă că orice *afirmă* Biblia că a spus sau că a făcut acest Dumnezeu, El a spus sau a făcut cu adevărat. Veridicitatea afirmaţiilor Bibliei despre Dumnezeu reprezintă o problemă diferită. Din cele spuse până aici putem trage două concluzii: în primul rând, Dumnezeul descris în Biblie există; în al doilea rând, este într-adevăr posibil ca tot ceea ce spune Biblia cu privire la acest Dumnezeu şi ce nu este inconsecvent faţă de natura Lui, El să fi făcut sau să fi spus.

Evaluarea teismului ca şi concepţie despre lume şi viaţă

Teismul a fost supus multor critici. Ele se încadrează în linii

mari în două categorii: mai întâi, cele care încearcă să contrazică teismul prin argumente în favoarea ateismului (acestea au fost discutate în capitolul precedent), apoi, acele critici care încearcă să arate că teismul nu este adevărat. Această ultimă categorie poate fi împărțită în două grupe: cele bazate pe argumente de tip apriori, cum este argumentul ontologic, și cele bazate pe argumente de tip aposteriori, cum este argumentul teleologic, moral și cosmologic.

Critici valide împotriva argumentelor teiste

Multe dintre criticile aduse teismului sunt valide. Dintre acestea putem menționa mai jos câteva găsite în scrierile lui David Hume, Immanuel Kant și câțiva urmași moderni ai lor.15

În sens strict, *argumentele apriori despre Dumnezeu sunt invalide*. Nonteiștii au avut dreptate când au observat că în fiecare argument de tip ontologic există o trecere nevalabilă. Nu putem argumenta existența lfli Dumnezeu doar pe baza conceptului de Ființă absolut perfectă sau necesară așa cum au făcut Anselm sau Descartes. Căci raționalul nu este identic cu realul, și nici ceea ce este inevitabil din punct de vedere rațional nu este neapărat real (vezi Capitolul 2). Chiar dacă este necesar din punct de vedere logic să *concepem* o Ființă necesară ca existând cu necesitate, de aici nu rezultă că Aceasta există în mod necesar. Ar putea fi necesar *săgândim* că Ea există, dar aceasta nu dovedește că Ea există cu adevărat. Este necesar să *concepem* triunghiurile ca având trei laturi; triunghiurile nu pot fi concepute în niciun alt fel. Totuși, este posibil ca să *nu existe* triunghiuri. Singurul lucru pe care trebuie să-l arate un nonteist este o posibilitate logică pentru ca o Ființă necesară să nu existe. Lucrul acesta poate fi ilustrat cu ușurință din faptul că este *o posibilitate* logică să nu fi existat nimic, inclusiv Dumnezeu, deoarece nonexistența oricărui lucru este o stare de lucruri care poate fi concepută în mod logic. Dacă teistul obiectează că propoziția „nu există nimic" este neafirmabilă fără ca să se contrazică singură, nonteistul poate răspunde pe bună dreptate că lucrul acesta este adevărat numai pentru că argumentul începe cu existența faptică (actuală) a celui care face afirmația. Dara argumenta că „ceva există în mod incontestabil (adică, cel care face afirmația) și, prin urmare, este *neafirmabil* faptul că nu există nimic", nu este

echivalent cu a argumenta doar pe bazaimposibilității *de a concepe* nonexistența unei Ființe necesare. Necesitatea este doar conceptuală și nu actuală. Și dacă nu există o necesitate actuală ca Dumnezeu să existe, atunci poate fi conceput că El nu există. Invocarea incontestabilității actuale a faptului că ceva există, în încercarea de a salva

de la prăbușire argumentul, nu face decât să introducă o trecere cosmologică de la experiență și argumentul nu mai este strict apriori. Argumentul spune, de fapt: Eu exist, și de aceea nu se poate nega faptul că ceva există în mod necesar. Dar aceasta este o trecere de la ceva ce există, la un temei sau la o cauză necesară pentru existența acelui lucru, și acesta nu mai este un argument aprioric, ci aposterioric, în care trecem de la efect la cauză. Nu există nicio modalitate pur rațională aprioric de a dovedi existența lui Dumnezeu.

Argumentele aposteriori sunt de asemenea invalide din punct de vedere logic. Nonteiștii au dreptate când observă că nu există nicio modalitate de a furniza un argument aposteriori inevitabil din punct de vedere rațional. Experiența nu este niciodată necesară din punct de vedere logic. Opusul oricărei stări de lucruri din lume este întotdeauna posibil. Din flux poate veni numai flux. Existența lui Dumnezeu nu poate fi dovedită fără a face apel la vreun principiu care este cu adevărat independent de experiență. Dar a introduce un principiu aprioric înseamnă a expune argumentul la două critici. Mai întâi, niciun argument aprioric nu este valid; nu există argumente cu privire la realitate care să fie inevitabile din punct de vedere rațional, așa cum am arătat mai sus. În al doilea rând, chiar dacă am combina experiența aposteriori cu un principiu apriori, continuă să rămână problema justificării acelui principiu.

Principiul cel mai adesea invocat de teiști este principiul leib-nizian al rațiunii suficiente. Teiștii argumentează că acest principiu este în mod evident adevărat sau că poate fi redus la legea noncon-tradicției. Dar argumentele aduse în favoarea principiului rațiunii suficiente falimentează, deoarece nu este contradictoriu, să negi principiul rațiunii suficiente. Afirmația: „Unele lucruri nu au

raţiuni suficiente" nu este contradictorie. Ar fi contradictoriu să afirmi că „nimic nu are o raţiune suficientă", deoarece acea afirmaţie s-ar include pe sine. Şi fie că există o raţiune suficientă pentru a afirma că nu există o raţiune suficientă pentru a face afirmaţia (în care caz afirmaţia se contrazice singură), fie că nu există o raţiune suficientă pentru afirmaţie (în care caz nu există nicio justificare sau nicio bază pentru a face afirmaţia). Dar a nega principiul raţiunii suficiente prin afirmaţia că *unele* lucruri nu au raţiuni suficiente, nu este contradictoriu. Mulţi teişti şi nonteişti cred că ceva este pur şi simplu necauzat. Ceva ar putea „exista" sau ar putea fi „dat" fără nevoia unei cauze. Saftre pretinde că lumea există, pur şi simplu, fără să aibă nevoie de vreo explicaţie sau cauză; d'Aquino a crezut că Dumnezeu există, pur şi simplu, în mod etern şi necesar ca o Fiinţă necauzată. Pare inteligibil şi acceptabil să afirmăm că ceva este fără o cauză sau fără o raţiune suficientă. Dar dacă este posibil din punct de vedere logic să

existe ceva fără o cauză sau fără o raţiune suficientă, atunci orice argument teist bazat pe acest principiu este sortit eşecului.

Există oare vreo cale de ieşire pentru teism? Poate fi dovedită existenţa lui Dumnezeu dacă atât calea aposteriorică cât şi calea apriorică este blocată? Noi credem că răspunsul este afirmativ şi că modalitatea este o combinaţie a principiului aprioric auto-evident al cauzalităţii existenţiale şi faptul aposterioric incontestabil că există ceva contingent aşa cum am argumentat mai sus, p. 239 – 250). Acest argument nu este supus multora dintre argumentele antiteiste tradiţionale, în primul rând, nu este bazat pe necesitatea fogică; admite că realitatea nu poate fi dovedită (stabilită) prin necesitate logică. Argumentul recunoaşte că este posibil, din punct de vedere logic (adică, poate fi conceput), ca să nu fi existat niciodată nimic, inclusiv Dumnezeu. Prin urmare, nu există nicio dovadă, inevitabilă din punct de vedere raţional, în favoarea existenţei lui Dumnezeu. Opusul oricărei stări de lucruri este întotdeauna posibil din punct de vedere logic. În al doilea rând, nu orice fapt din experienţă este lipsit de certitudine. Eu sunt sigur că exist; eu nu pot nega existenţa mea fără a

afirma existenţa în însăşi negarea ei. Prin urmare, este incontestabil (deşi nu este necesar din punct de vedere logic) că există ceva. Chiar dacă nonexistenţa mea nu este de neconceput, ea este neafirmabilă. Sau, în termeni pozitivi, nonexistenţa mea poate fi concepută dar nu poate fi afirmată. Eu exist în mod incontestabil. În fine, principiul cauzalităţii existenţiale este adevărat în mod evident. „Poate fi enunţat în felul următor: „Tot ce a fost actualizat are un actualizator" sau „Tot ce trece de la potenţialitate la actualitate, face lucrul acesta sub influenţa unei actualităţi". Simplu spus: „Orice efect are o cauză". O dală ce înţelegem că „efectul" este ceva cauzat şi „cauza" este ceva ce poate produce un efect, atunci principiul cauzalităţii este la fel de evident ca şi afirmaţia că „toate soţiile sunt femei măritate". Nu trebuie decât să examinăm natura subiectului şi predicatului pentru a observa că predicatul poate fi redus la subiect; ambele spun acelaşi lucru. Ţinând cont de aceste afirmaţii, argumentul teist (p. 263 – 277) poate fi rezumat în felul următor:

Orice efect are o cauză;

Lumea este un efect;

Prin urmare, lumea are o cauză.

Încercări nereuşite de a invalida argumentul în favoarea teismului. Majoritatea argumentelor tradiţionale ale lui Hume, 17, Kant18 şi ale altora nu afectează argumentul în favoarea teismului expus mai sus; celelalte argumente falimentează de asemenea. Să examinăm câteva dintre cele mai importante.

a. O regresie infinită de cauze este imposibilă

Este clar că nu este posibilă o regresie infinită de cauze curente simultane a tot ce există aici-şi-acum (vezi p. 245). Poate exista o serie infinită de cauze ale *devenirii* dar nu o serie infinită de cauze ale *fiinţării* aici-şi-acum. Câtă vreme există o fiinţă dependentă în univers, trebuie să existe ceva independent de care depinde. Dacă există un efect existent, ceva trebuie să-l producă sau să-l cauzeze. Niciun efect nu există fără o cauză a lui. Dacă a existat vreodată ceva fără o cauză, atunci nu ar fi un efect; ar fi ceva auto-cauzat sau necauzat. Dar întrucât eu nu sunt auto-cauzat sau necauzat (p. 243), rezultă că

existenţa mea trebuie să fie cauzată de o cauză. Prin urmare, existenţa mea cere o cauză curentă aici-şi-acum pentru fiinţarea ei continuă. Dar nu putem ajunge niciodată la cauza necesară prin simpla însumare a efectelor; nici chiar un număr infinit de efecte nu egalează cauza. Prin urmare, nicio serie infinită de efecte (care este o „cauză" serială, întrucât fiecare „cauză" dintr-o serie infinită este cauzată de o alta) nu poate înlocui necesitatea unei cauze pentru ceea ce este cauzat în momentul de faţă (adică, existenţa mea).

b. *Principiul cauzalităţii este justificabil*

Principiul cauzalităţii existenţiale – potrivit căruia orice efect existent are o cauză curentă – este justificabil (vezi p. 244). De fapt, este evident dacă ştim ce se înţelege prin „cauză" şi „efect". „Cauza" este ceea ce produce un efect, iar „efectul" este ceea ce este produs de o cauză. Adevărata problemă nu stă în a observa validitatea evidentă a principiului cauzalităţii, ci în a arăta că lumea este un „efect". Metoda prin care este realizat lucrul acesta poate fi descrisă ca analiză metafizică sau ca dezvăluirea naturii uneii fiinţe finite, limitate şi schimbătoare, cum sunt în mod incontestabil eu însumi. Argumentul poate fi rezumat în felul următor: existenţa mea curentă trebuie să fie auto-cauzată (lucru care este imposibil), necauzată, sau cauzată de altceva. Dar nu poate fi necauzată, deoarece eu sunt o existenţă posibilă, adică, ceva ce există, dar care ar putea să nu existe. Dar orice este numai într-o stare de potenţialitate în ce priveşte existenţa trebuie să aibă o cauză. Ceea ce este potenţial nu este identic cu ceea ce este actual; niciun potenţial nu se poate actualiza singur, după cum nici simplul potenţial al unei stânci de a fi o clădire nu o va transforma într-o clădire. Potenţialităţile sunt actualizate numai prin actualizatori; lucrurile a căror capacitate a fost actualizată sunt cauzate de altceva. Prin urmare, tot ce există, dar ar putea să nu existe, este cauzat să existe de altceva. Dar lumea ar putea să nu existe. Prin urmare, lumea este cauzată de altceva, adică, lumea este un „efect".

279. APOLOGETICĂ TEISTĂ

c. *Lumea*, *ca întreg*, *are nevoie de o cauză*

Nonteiştii obiectează uneori contraargumentului teist şi susţin că numai părţile lumii au nevoie de o cauză, dar nu şi lumea, ca întreg.

Ei consideră argumentul teist ca o eroare de compoziţie. Pentru simplul motiv că fiecare parte a unui mozaic este triunghiulară nu înseamnă că întregul mozaic este în formă de triunghi. Dar această obiecţie nu se aplică la argumentul de mai sus deoarece *însăşi natura părţilor* impune ca lumea întreagă să fie cauzată. De exemplu, din însăşi natura unei pardoseli cărămizii de mozaic rezultă că fiecare placă în parte trebuie să fie cărămizie.19 Tot aşa, din însăşi natura unei mese de lemn, dacă fiecare parte este făcută din lemn, atunci rezultă că toată masă trebuie să fie din lemn. Aşa se face că prin însăşi natura efectelor sau lucrurilor cauzate, întregul grup are nevoie de o cauză, la fel de mult cum fiecare parte are nevoie de o cauză. Este posibil ca lumea întreagă să nu existe. Lumea, ca întreg, este ceva contingent. Şi orice este contingent este dependent de o cauză din afara sa. Prin urmare, trebuie să existe o cauză dincolo de lumea întreagă, o cauză de care depinde lumea.

Uneori nonteiştii împing acest argument un pas mai departe. Ei argumentează că întregul este mai mult decât părţile, la fel cum un triunghi (Z) este mai mult decât o figură geometrică cu trei laturi (/\.). Această figură din urmă are toate părţile, dar îi lipseşte unitatea, caracterul de întreg al celei dintâi. În sensul acesta, spun ei, întregul univers poate fi necesar, în timp ce toate părţile sunt contingente şi depind de întreg. Totuşi, încercarea este insuficientă deoarece se dovedeşte a fi doar un fel de teism introdus pe uşa din dos. Prin recunoaşterea faptului că întregul transcende părţile, sau că este mai mult decât acestea, şi că întregul este atât etern cât şi necesar, şi că toate părţile depind de el, ei au recunoscut că există o cauză transcendentă, eternă şi necesară, şi că existenţa oricărui lucru din univers depinde de această cauză. Dar tocmai aceasta este descrierea teistă a lui Dumnezeu! Nonteistul nu a făcut decât să învăluie descrierea lui Dumnezeu în expresia „universul, ca întreg", prin care el înţelege acelaşi lucru pe care-l înţelege teistul prin „Dumnezeu". Totuşi, dacă „universul" este conceput doar ca simpla sumă totală a tuturor părţilor contingente, schimbătoare şi finite, atunci trebuie să existe dincolo de sine o cauză pentru existenţa lui ca întreg sau ca *sumă* totală. Pe de altă parte, dacă „univers" înseamnă ceea ce este

etern, necesar, şi este *mai mult* decât suma tuturor părţilor, este echivalent cu ceea ce teistul numeşte „Dumnezeu”. Dar în ambele cazuri nu poate fi evitată concluzia că Dumnezeu există.

d. *Nu există o eroare de terminologie în argumentul teist*

Unii nonteişti au insistat că argumentul în favoarea teismului foloseşte în sens echivoc termenul *cauză*. Ei insistă că termenul *cauză*, folosit în premize, înseamnă „cauză finită”, dar în concluzie înseamnă „cauză infinită”.2 Dar înţelesul aceluiaşi termen nu poate fi diferit şi nu poate fi mai larg în concluzii decât în premize. Prin urmare, concluzia despre un Dumnezeu infinit este trasă în mod nevalabil din premizele argumentului. Totuşi, această obiecţie nu ţine seama de înţelesul termenului „cauză” în premize. „Cauză”, în premize, înseamnă simplu „acea actualitate (fie că este finită. /le că este infinită) care produce un efect”. Cu alte cuvinte, în premize nu este specificat caracterul finit sau infinit al cauzei, ci problema rămâne deschisă. Dar aşa num am văzut, concluzia necesită o cauză non-finită care să cauzeze toate celelalte lucruri care există (vezi p. 272). Căci *orice* lucru finit are nevoie de o cauză; prin urmare, cauza primară trebuie să fie non-finită. Dacă ar fi finită, atunci şi ea ar avea nevoie de o cauză. Dar întrucât nu are o cauză, trebuie să fie o cauză non-finită (adică, infinită) a tuturor lucrurilor finite. Prin urmare, o cauză infinită este posibilă în premiză, dar este necesară în concluzia argumentului. Nu am întâlnit nicio eroare în terminologie.

e. *Termenii Fiinţă necesară şi Cauză necauzată nu sunt lipsiţi de sens* Unii nonteişti insistă că termenii *Fiinţă necesară*, *Cauză necauzată* sau alţi termeni echivalenţi cu aceştia, nu au niciun sens.21 Necesitatea, susţin ei, nu poate fi o caracteristică a existenţei; necesitatea este o categorie logică şi nu ontologică. Există câteva moduri în care putem răspunde la această obiecţie. În priniul rând, teiştii pot afirma că Dumnezeu nu este o Fiinţă necesară din punct de vedere logic, dar *afirmaţia*: „Dumnezeu există”, este o afirmaţie necesară din punct de vedere logic. În cazul acesta, fie că afirmaţia nonteistului este contradictorie, fie că nu reuşeşte să elimine cu adevărat posibilitatea emiterii unor afirmaţii, necesare din punct de

vedere logic, cu privire la existență. Căci, fie că afirmația (nonteistului) este o afirmație necesară despre existență, fie că nu este. Dacă este o afirmație necesară cu privire la existență care afirmă că nu pot fi făcute afirmații necesare cu privire la existență, atunci se contrazice singură. Pe de altă parte, dacă nu este o afirmație necesară cu privire la existență, atunci rămâne deschisă posibilitatea că pot fi făcute unele afirmații *necesare* cu privire la existență. În al doilea rând, argumentul nonteistului face confuzie între două categorii de necesitate: necesitatea logică și necesitatea ontologică. Noi am recunoscut deja că nicio realitate (inclusiv Dumnezeu) nu este necesară din punct de vedere logic. Prin urmare, noi suntem gata să acceptăm ideea nonteistului că nu are sens să vorbim despre Dumnezeu ca o Ființă necesară *din punct*

de vedere logic. Dar nonteistul nu a dovedit că există vreo contradicție cu privire la posibilitatea logică a existenței unei Ființe necesare care există *cu adevărat*. Singura modalitate de a înțelege o „Ființă necesară" ca și contradictorie este dacă o considerăm auto-cauzată și nu necauzată. În afară de aceasta, dacă argumentul teist este valabil, atunci este adevărat în mod incontestabil că un temei necesar, care există cu adevărat, pentru tot ce este contingent, argumentul nu numai că are sens și este posibil, ci este de fapt necesar. Căci, un efect actual cere o cauză actuală și o ființă contingentă cere o Ființă necesară ca temei pentru existența ei. Prin urmare, rezultă că lumea reală contingentă cere o Ființă necesară, care există cu adevărat, ca și cauză a sa.

Nonteiștii afirmă uneori că termenii *Ființă necesară* și *Cauză necauzată* sunt concepte pur negative și goale, lipsite de orice sens pozitiv. Este clar că obiecția nu este valabilă. Există un element negativ în acest concept, dar nu este un concept în întregime negativ. Dumnezeu *nu* este finit; acesta este elementul negativ. Dar Dumnezeu este o Cauză a cărei esență este pură actualitate, cunoaștere, bine, și așa mai departe; toate acestea sunt concepte pozitive. Cu alte cuvinte, cunoașterea noastră pozitivă despre *termenul Dumnezeu* este furnizată de asemănarea pe care El o are cu toate perfecțiunile din ființele create

prin legătura cauzală. Totuşi, întrucât Dumnezeu este o cauză ne-finită (adică, infinită), cunoscător, bun, şi aşa mai departe, aceste atribute pozitive trebuie afirmate cu privire la Dumnezeu într-un mod infinit sau nelimitat (vezi p. 272 şi urm.). Astfel, în modul în care noi îl înţelegem pe Dumnezeu există atât un conţinut pozitiv cât şi o eliminare negativă a tuturor limitărilor din afirmaţiile despre esenţa Lui.22

În fine, este o contradicţie să negi orice sens al termenului *Dumnezeu*. Propoziţia: „Dumnezeu nu există", fie că este lipsită de sens (întrucât nu ştim ce înseamnă teremnul „Dumnezeu" din propoziţie), fie că se contrazice singură, deoarece presupune că noi ştim ce înseamnă „Dumnezeu" şi spunem lucrul acesta într-o afirmaţie care susţine că noi nu ştim ce înseamnă „Dumnezeu".23 Prin urmare, nonteistul trebuie să arate că „Dumnezeu" este un concept contradictoriu, cum sunt „cercurile pătrate", deoarece în caz contrar nu poate fi făcută nicio afirmaţie logică care neagă posibilitatea că noţiunea de „Dumnezeu" poate avea sens. Dar dacă Dumnezeu este conceput ca o Fiinţă „necauzată", nu există nicio contradicţie în concept. Categoriile: auto-cauzat, cauzat şi necauzat, se exclud reciproc din punct de vedere logic; nu există alte posibilităţi. Dar ar fi contradictoriu să-L concepem pe Dumnezeu ca fiind „cauzat de altceva", întrucât El este cauza primară şi cauzele primare nu au cauze

anterioare lor. Este contradictoriu să-L concepem pe Dumnezeu ca fiind „auto-cauzat", deoarece din punct de vedere ontologic nicio fiinţă nu se poate precede pe sine. Prin urmare, singura concepţie care rămâne (adică, Dumnezeu este „ne-cauzat") trebuie să fie necontra-dictorie, întrucât categoriile de auto-cauzat, cauzat şi necauzat, acoperă în mod logic toate aspectele realităţii, şi este imposibil ca toate concepţiile despre realitate să fie contradictorii (vezi Capitolul 1). Cel puţin una dintre concepţiile despre realitate trebuie să fie posibilă, deoarece afirmaţia că nu este posibilă nicio concepţie despre realitate se contrazice singură (întrucât şi aceasta este o concepţie despre realitate). Cu alte cuvinte, logica se aplică la realitate. Orice negare logică a legii noncontradicţiei cu privire la

realitate este ea însăşi o afirmaţie noncontradictorie despre realitate. Dar dacă este imposibil să negăm că realitatea este noncontradictorie, atunci ori de câte ori toate celelalte concepţii posibile, din punct de vedere logic, despre realitate se dovedesc a fi imposibile, singura concepţie care rămâne nu poate fi contradictorie din punct de vedere logic. Prin urmare, Dumnezeu, ca şi fiinţă necauzată, nu poate fi un concept contradictoriu din punct de vedere logic.

Modelul de contingenţă-necesitate nu este arbitrar

Uneori nonteiştii susţin că este arbitrar sau tendenţios să vorbim despre lume ca înclinând în favoarea teismului.24 Această critică este neîntemeiată. Realitatea trebuie să fie privită în termenii posibilului, imposibilului, sau necesarului; nu există alte posibilităţi logice. Acestea sunt singurele moduri logice de a vorbi despre realitate şi nu este nicidecum arbitrar să vorbim despre realitate în termenii categoriilor exhaustive din punct de vedere logic, mai ales că logica poate fi aplicată la realitate. De asemenea, nu este arbitrar să vorbim despre lume şi despre Dumnezeu ca fiind fie cauzaţi, fie auto-cauzaţi, fie necauzaţi; iarăşi, nu există alte posibilităţi logice. Prin urmare, bazarea unei concepţii metafizice pe ceea ce include toate posibilităţile care pot fi concepute despre realitate, eliminarea unora ca fiind imposibile, şi stabilirea celei rămase ca fiind cu adevărat necesară, nu este nicidecum o impunere arbitrară asupra realităţii a unui model părtinitor.

g. Alte obiecţii la adresa teismului sunt greşite

Există, desigur, alte obiecţii la adresa teismului. Dar şi acestea sunt nejustificate când atacă argumentul de mai sus. (1) Nu există un Dumnezeu al raţiunii pure care să fie separat de *Dumnezeul revelaţiei*, deoarece este unul şi acelaşi Dumnezeu (aşa cum am arătat la p. 277). (2) Nu este *nesemnificativ din punct de vedere religios*, deoarece este Dumnezeul vrednic să primească toată închinarea, aşa cum am tras concluzia din argument (vezi p. 276). (3) Nu este adevărat că noi nu

putem cunoaşte nimic cu privire la realitate, deoarece *agnosticismul* implică afirmaţia contradictorie că noi *cunoaştem* suficient de mult despre realitate încât să afirmăm că nu se poate

cunoaşte nimic cu privire la realitate (vezi Capitolul 1). (4) în fine, faptul că există Dumnezeu nu este *irelevant* căci, dacă există un Dumnezeu cu care avem de-a face, nu putem fi serioşi când spunem: „Şi ce dacă?" Căci dacă Dumnezeu există, fie că trebuie să alegem să spunem: „Facă-se voia Ta", fie că trebuie să-L auzim pe Dumnezeu spunând: „Facă-se voia ta". Alegerea aceasta va produce o diferenţă simţitoare atât în calitatea cât şi în sensul vieţii omului. Ba mai mult, dacă teismul creştin este corect, alegerea va produce o diferenţă eternă.

Sumar, şi concluzii

Noi facem afirmaţia că teismul este singura concepţie adecvată, despre lume şi viaţă. Toate celelalte se contrazic singure sau sunt de fapt neafirmabile. Numai teismul este cu adevărat incontestabil. El oferă un argument cu premize incontestabile care conduce în mod inevitabil la existenţa unei Fiinţe infinit de perfecte şi de puternice, mai presus de această lume, şi care este cauza susţinătoare curentă pentru toate fiinţele finite, schimbătoare şi contingente.

Majoritatea criticilor aduse teismului scapă din vedere semnificaţia acestui argument bazat pe cauzalitate existenţială şi sunt îndreptate împotriva unor argumente apriori nevalabile, cum este argumentul ontologic, sau împotriva unor argumente aposteriori insuficiente care fie că presupun o premiză cauzală nejustificată (ca şi argumentul moral şi cel teleologic), fie că sunt bazate pe o formă a principiului raţiunii suficiente care nu poate fi justificată raţional. În sensul acesta, nici dovezile apriori cu privire la existenţa lui Dumnezeu şi nici dovezile aposteriori nu sunt inevitabile din punct de vedere raţional.

— >

Există, însă, un argument valabil care combină principiul apriori evident al cauzalităţii existenţiale şi faptul aposteriori incontestabil că ceva există (de ex., eu exist).25 Criticile aduse acestui argument sunt insuficiente. Teismul a găsit în existenţă o bază solidă pentru concluzia că Dumnezeu există. Acesta este un univers teist.

LECTURI SELECTATE PENTRU CAPITOLUL 13 Expunerea teismului

Clarke, Samuel. *The Works ofăamuel Clarke*.
Farrer, Austin, *Finite and Infinite*.
Garrigou-Lagrange, Reginald. *God*: *His Existence and His Nature*.
Geisler, Norman. *Philosophy of Religion*.
TEISMUL 284
Grisez, Germain. *Beyond the New Theism*.
Hackett, Stuart. *The Resurrection of Theism*, Partea a III-a.
Mascal, Eric. *He Who îs* (Cel ce este).
Owen, H.P. *The Christian Knowledge of God*.
Reichenbach, Bruce. *The Cosmologica*! *Argument*.
Rowe, William. *The Cosmological Argument*.
Tennant, F.R. *Philosophical Theology*.
Thoma d'Aquino. *On Being and Essence*.
— *Summa Theologica* I, 2, 3; 1, 3, 4.
Evaluarea teismului
Flew, Antony (ed). *New Essays în Philosophical Theology*. Hume, David. *Dialogues Concerning Natural Religion*. Kant, Immanuel. *Critique of Pure Reason*. Munitz, Milton. *The Mistery of Existence*. Nielsen, Kai. *Contemporary Critiques of Religion*. Penelhum, Terence. *Religion and Rationality*. Russell, Bertrand. *Why I-AM Not a Christian*.

Note

1. Pentru o dezvoltare mai completă a acestei idei, vezi cartea mea *Philosophy of Religion*, cap. 7.

2. Geisler, *Philosophy of Religion*, cap. 6, 8.

3. Pentru o comparaţie a acestor două principii, vezi E. Gurr, *The Principle of Sufficient Reason în Some Scholastic Sistems*, *1750 – 1900*.

4. Pentru o formă similară a acestui argument cosmologic, vezi cartea mea *Philosophy of Religion*, cap. 9.

5. Vezi Ludwig Wittgenstein, *Philosophical Investigations*, sec. 194 şi urm.

6. Mulţi nonteişti au dificultăţi în ceea ce priveşte înţelegerea modului în care doctrina teistă a creaţiei ex nihilo poate evita această contradicţie. Cum poate Dumnezeu „face ceva din nimic"? Dar, cu atât mai mult, teistul poate replica nonteistului care crede că „nimicul poate produce ceva". Nu este nicidecum contradictoriu să spui că o

putere infinită poate aduce în existență ceva ce nu a existat până atunci. Dar este o contradicție clară să crezi că „nimicul poate produce ceva".

7. Acest argument este doar o amplificare a argumentului lui Toma. d'Aquino din de *Ente*. Vezi traducerea de Armând Maurer (Toronto: *The Pontifical Institute of Medieval Studies*, 1968).

8. Chiar și teiștii scapă uneori din vedere forța și importanța acestei distincții. Vezi

Keith Yandell, *Basic Issues in the Philosphy of Religion*, (Boston*; Allen and Bacon*, Inc., 1971), p. 84.

9. Vezi Toma d'Aquino, *Summa Theologica*, I, 44, 1 și Duns Scotus, *Philosophical Writings*, p. 44 și urm.

285 APOLOGETICA TEISTA

10. Toma d'Aquino a observat lucrul acesta în de *Ente*. El se adresează numai ad hoc problemei unei regresii infinite, în altă parte din scrierile sale, pentru a arăta că este imposibilă.

11. Ceea ce rezultă de aici este rolul valabil și suplimentar pe care îl are argumentul teleologic în a arăta ce fel de cauză este dovedită prin argumentul cosmologic (adică, o cauză cunoscătoare).

12. Vezi cartea mea *Philosophy of Religion*, cap. 12.

13. De aici rezultă rolul valabil și suplimentar pe care îl are argumentul moral pentru a arăta că Dumnezeul dovedit prin argumentul cosmologic este o ființă bună din punct de vedere moral.

14. Vezi Paul Tiâlich, *Ultimate Concern*, cap. 1.

15. Pentru o critică mai completă a ideilor lui Hume și Kant, vezi cartea mea *Philosophy of Religion*, cap. 9, p. 208 – 24.

16. Vezi articolul meu „The Missing Premise in the Ontological Argument", în *Religious Studies*, IX, No. 3 (Sept. 1973).

17. Vezi David Hume, *Dialogues Concerning Natural religion*.

18. Vezi Immanuel Kant, *Critique of Pure Reason*, p. 327 și urm.

19. Vezi Bruce Reichenbach, *The Cosmological Argument*, p. 100 – 2.

20. Vezi Allan P. Wolter, *The Transcendentals and Their Function in the Metaphysics of Duns Scotus*, p. 44.

21. Vezi Kai Nielsen, *Contemporary Critiques of Religion*, cap. 2 și

3.

22. Pentru o discuție mai detaliată a semnificației atributelor pozitive ale lui Dumnezeu, vezi cap. 12 din cartea mea *Philosophy of Religion*.

23. Sf. Anselm a subliniat această idee în răspunsul dat lui Gaunilon. Vezi St. Anselm: *Basic Writings „IReply to Gaunilon"*, p. 153 și urm.

24. Vezi Milton K. Munitz, *The Mistery of Existence*, p. 103 – 25.

25. Unii consideră acest gen de argument ca fiind un argument transcendental. Dacă este așa, postularea lui Dumnezeu este mai mult decât o presupunere rațională; este o condiție reală, necesară și incontestabilă pentru orice existență contingentă.

	Naturalismul şi supranaturalul Obiectivism şi istorie Credibilitatea istorică a Noului Testament Divinitatea şi autoritatea lui Iisus Cristos Inspiraţia şi autoritatea Bibliei k

Capitolul
14

Naturalismul şi supranaturalul în Partea întâi au fost discutate diferite tipuri de sisteme apologetice. Am tras două concluzii: în primul rând, singurul test adecvat pentru adevărul unei concepţii despre lume şi viaţă este principiul incontestabilităţii actuale. În al doilea rând, neafirmabilitatea este testul pentru falsitatea unei concepţii despre lume şi viaţă. Partea a doua a continuat cu o trecere în revistă a concepţiilor majore despre lume şi viaţă şi a tras concluzia că numai teismul este afirmabil şi este bazat pe premize incontestabile; toate celelalte poziţii sunt eqntradictorii. În această secţiune finală vom prezenta argumente în favoarea adevărului teismului creştin, în comparaţie cu alte posibilităţi din cadrul unui univers teist. Adică, există câteva tipuri de teism (de ex., islamism, creştinism şi iudaism) şi acum va trebui să discutăm cum să facem o alegere între acestea.

Alegerea *între* afirmaţiile cu valoare de adevăr ale diferitelor

concepţii despre lume şi viaţă (cum sunt panteismul, ateismul şi teismul) nu a putut fi aceea de a rămâne agnostici, deoarece această poziţie se contrazice pe sine când afirmă că noi ştim că nu putem cunoaşte nimic cu privire la realitate (Capitolul 1). Alegerea nu poate fi bazată nici pe raţionalism, deoarece nu am găsit argumente inevitabile din punct de vedere raţional şi legea noncontradicţiei este doar un test pentru falsitate, dar nu şi un test pentru adevăr (Capitolul 2). Decizia nu a putut fi bazată nici pe o credinţă fideistă sau pe o revendicare de revelaţie divină, întrucât aceasta nu face decât să evite să răspundă la întrebare şi este o afirmaţie care poate fi folosită în egală măsură de toate sistemele în conflict (Capitolul 3). În afară de aceasta, afirmaţiile contradictorii cu valoare de adevăr făcute de diferite concepţii despre lume şi viaţă nu au putut fi adjudecate nici prin apelul la fapte, întrucât toate faptele dobândesc sens în contextul

unei concepţii despre lume şi viaţă. Prin urmare, nu răspundem nicidecum la întrebare când folosim un fapt interpretat prin prisma unei anumite concepţii despre lume şi viaţă ca dovadă pentru adevărul acelei concepţii despre lume şi viaţă. Acelaşi fapt, interpretat prin prisma altei concepţii despre lume şi viaţă, ar putea fi o dovadă pentru adevărul acelei concepţii despre lume şi viaţă, şi aşa mai departe (Capitolul 5). Aceleaşi probleme sunt inerente în experienţialism (Capitolul 4), iar pragmatismul este pur şi simplu un experienţialism care face referire la o experienţă viitoare (Capitolul 6). În fine, nicio formă de combinaţinalism nu poate fi un test suficient pentru adevărul unei concepţii despre lume şi viaţă deoarece concepţii opuse pot folosi la fel de bine metoda combinaţională. Simpla însumare a unor teste inadecvate pentru adevăr nu constituie un test adecvat (Capitolul 7). Singurul test adecvat pentru adevărul unei concepţii despre lume şi viaţă este ceea ce este actualmente (practic) incontestabil. Căci ceea ce este neafirmabil este fals şi ce este incontestabil este adevărat (Capitolul 9).

Cu toate acestea, o dată ce am luat o hotărâre oprindu-ne *asupra unei* concepţii despre lume, suntem confruntaţi cu o problemă total

diferită, referitoare la modalitatea de a lua o hotărâre *în cadrul* unei concepţii generale despre lume. Răspunsul la această a doua problemă se găseşte într-un test deosebit referitor la adevăr. În cadrul unei concepţii sau al unui sistem despre lume adevărul trebuie să fie stabilit întotdeauna pe baza unei *consecvenţe sistematice* (adică a combinaţionalismului). Concepţia care explică *majoritatea* faptelor (comprehensivitate), în *cea mai potrivită* manieră într-o modalitate *necontradictorie* (consecvenţă), şi într-o manieră care *coincide* cu sistemul general (coerenţă), acea concepţie este adevărată.1

Partea a Treia a acestei cărţi susţine că creştinismul este în mod sistematic cea mai consecventă dintre concepţiile teiste despre lume şi viaţă; cu alte cuvinte, creştinismul este adevărat. Desigur, consecvenţa sistematică nu este un argument definitiv; concluziile ei nu sunt incorigibile. Prin urmare, argumentul în favoarea adevărului creştinismului nu va fi bazat pe incontestabilitate, ca şi în cazul argumentului în favoarea teismului. Dimpotrivă, va fi bazat pe gradul de probabilitate. În afară de aceasta, va fi deschis atât pentru verificare cât şi pentru falsificare. Adică, dacă se poate arăta că o altă formă de teism are o explicaţie mai bună pentru o gamă mai largă de fapte, atunci acea formă de teism ar trebui acceptată ca adevărată. Pe de altă parte, dacă interpretarea creştină a faptelor din lumea noastră este, în mod sistematic, cea mai consecventă, atunci ar trebui să fie acceptată ca adevărată. Pentru o discuţie mai detaliată a ce se înţelege prin

consecvenţă sistematică, ar trebui revăzute poziţiile lui Ferr6 şi Carnell în Capitolul 7 al cărţii de faţă.

Primul pas în direcţia stabilirii adevărului interpretării creştine a faptelor istoriei este o discuţie despre posibilitatea evenimentelor supranaturale. Creştinismul istoric este inseparabil de afirmaţiile despre miraculos. De fapt, premiza centrală a apologeticii creştine este întruparea, miraculoasă şi istorică, a lui Dumnezeu în Iisus din Nazaret. Argumentul ia următoarea formă:

(1) Incontestabilitatea este singurul test adecvat pentru adevărul unei concepţii despre lume şi viaţă (Capitolele 1 – 9).

(2) Teismul este singura concepţie despre lume şi viaţă care

satisface testul incontestabilității (Capitolele 10 – 13).

(3) Prin urmare, teismul este adevărat.

(4) într-un univers teist minunile sunt posibile (Capitolul 14).

(5) Evenimentele istorice pot fi cunoscute într-un univers teist (Capitolul 15).

(6) Consecvența sistematică este un test pentru adevărul afirmațiilor *din cadrul* unei concepții despre lume și viață (vezi Capitolul 7)

(7) Afirmația că venirea lui Cristos a fost o minune este poziția cea mai sistematic consecventă (Capitolul 16).

(8) Prin urmare, este adevărat că venirea lui Cristos a fost o minune.

(9) Afirmația că Cristos este Dumnezeu este cea mai sistematic consecventă (Capitolul 17).

(10) Prin urmare, Cristos este Dumnezeu.

(11) Cristos a confirmat că Biblia este Cuvântul lui Dumnezeu (Capitolul 18).

O examinare a afirmațiilor naturalismului comparate cu cele ale supranaturalismului

Dacă acesta este un univers teist, rezultă că minunile sunt posibile. Căci dacă există un Dumnezeu care poate acționa în lume, atunci este posibil să existe acțiuni ale lui Dumnezeu (adică, minuni). Întrucât am stabilit deja pe temeiuri raționale că Dumnezeu există (Capitolul 13), posibilitatea minunilor rezultă în mod natural. Pe scurt, obiecțiile împotriva minunilor sunt, în esență, obiecții împotriva existenței unui Dumnezeu teist. Ținând seamă de acest fapt, atacurile persistente ale naturalismului și antisupranaturalismului, trebuie să primească un răspuns. Discuția care urmează va fi o încercare de a înțelege și de a respinge afirmațiile că minunile sunt imposibile în principiu și în practică. Respingerea este necesară pentru două motive: în primul rând, dacă concepția creștină este dovedită contradic

torie, atunci nu se poate susține că este adevărată. În al doilea rând, creștinul trebuie să stabilească posibilitatea minunilor, deoarece în caz contrar argumentul lui pentru adevărul creștinismului, bazat pe

minunile unice și confirmatoare ale lui Cristos, va falimenta.

Hume: Minunile sunt o violare a legilor naturii

Obiecțiile fundamentale la adresa minunilor vin din scrierile lui David Hume. Prima obiecție a lui Hume este bazată pe natura legii naturale. Potrivit lui Hume, legile naturii sunt bazate pe gradul cel mai ridicat de probabilitate. Deși nu putem fi absolut siguri cu privire la niciun fapt, totuși, dacă un eveniment are loc în repetate rânduri fără nicio excepție, putem avea un gen de certitudine practică cu privire la acel lucru. Hume este gata să folosească termenul „dovadă" cu referire la evenimentele din această categorie. Prin „dovadă" el înțelege ceva cunoscut din experiență, ceva care este atât de probabil încât nu rămâne loc pentru îndoială, deși întotdeauna există posibilitatea logică să fim greșiți cu privire la lucrul acela. Luând în considerare aceste lucruri, argumentul lui Hume împotriva minunilor poate fi rezumat în felul următor:

(1) Minunea este, prin definiție, o violare (sau o excepție) a legilor naturii;

(2) Dar legile naturii sunt bazate pe gradul cel mai ridicat de probabilitate;

(3) Prin urmare, minunea – prin definiție (ca o excepție) – este bazată pe gradul cel mai scăzut de probabilitate;

(4) Orice om înțelept ar trebui să-și bazeze credința întotdeauna pe gradul cel mai ridicat de probabilitate;

(5) Prin urmare, un om înțelept nu trebuie să creadă niciodată în minuni.

Să examinăm în detaliu argumentul lui Hume. Prima premiză ar putea fi apărată în felul următor: Dacă o minune este un eveniment din sfera generală a legilor naturii, atunci nu ar fi o minune ci doar o întâmplare naturală neobișnuită. Prin urmare, pentru a susține că minunile sunt cu adevărat supranaturale, ele trebuie privite ca excepții de la legile naturii. Dacă acesta este lucrul la care se referă Hume prin „violare", atunci nu avem nicio obiecție la această premiză. Totuși, dacă „violare" înseamnă încălcarea unei legi inviolabile de care depinde ordinea naturală, atunci teistul va obiecta spunând că termenul „violare" evită răspunsul la întrebare, întrucât definește minunile ca

fiind imposibile.

În primul rând, orice teist ar trebui să examineze cu atenție ce se înțelege prin „lege naturală”. Dacă termenul este folosit în sensul *prescriptiv*, ca o modalitate imutabilă în care lucrurile *trebuie* să ope-NATURALISMUL ȘI SUPRANATURALUL 293

reze, atunci posibilitatea minunilor este exclusă prin definiția care evită întrebarea. Dacă, pe de altă parte, prin „lege naturală” se înțelege o *descriere* a modului în care lucrurile au loc, atunci teistul poate accepta acel sens. În al doilea rând, nu rezultă cu necesitate că un eveniment natural neobișnuit exclude posibilitatea miraculosului. Procesul natural neobișnuit poate fi mijlocul prin care Dumnezeu îndeplinește ceva ca un eveniment total miraculos. Știința poate fi în stare să descrie procesul, dar se poate să nu fie în stare să explice în termeni pur naturaliști semnificația totală a produsului acelui proces. Este clar că teistul nu vrea să conteste premiză a doua și a treia a lui Hume. Minunea nu ar fi posibilă decât dacă ar fi stabilit un tipar regulat de evenimente față de care minunea este excepția. Indiferent ce altceva se înțelege prin lege naturală, cerința minimală a definiției este să considerăm minunea ca un eveniment extrem de neobișnuit. Dacă s-ar întâmpla în mod regulat și predictibil, atunci nu ar putea fi calificată ca minune. Prin urmare, teistul trebuie să fie de acord cu Hume că, prin însăși natura lor, evenimentele naturale trebuie să fie bazate pe o probabilitate ridicată iar minunile trebuie să fie excepții rare.

A patra premiză a lui Hume este una cu care teistul nu poate fi de acord. De ce ar trebui un om înțelept (critic, gânditor) să-și ajusteze credința la gradul cel mai ridicat de probabilitate bazat pe experiența *din trecut*? Chiar și Hume a argumentat că nu putem fi siguri că soarele va răsări mâine doar pentru simplul motiv că a răsărit întotdeauna în trecut. Nu există nicio conecție necesară între trecut și prezent, așa cum Hume a fost gata să admită.3 Așa stând lucrurile, nu există nicio modalitate logică pentru ca Hume să excludă posibilitatea ca o minune să aibă loc azi, ca o excepție la tiparul trecutului stabilit în mod universal. În contradicție cu Hume, noi am putea argumenta că un om înțelept (critic, gânditor) este acela care judecă adevărul sau falsitatea

unei minuni pe baza *dovezilor* disponibile cu privire la faptul că a avut loc. Indiferent cât de reduse sunt șansele ca un lucru să se întâmple, este întotdeauna posibil ca *totuși* să se întâmple. Lucrul acesta este adevărat atât cu privire la probabilitatea practică cât și cu privire la probabilitatea teoretică. Așa cum s-au grăbit nonteiștii să arate în critica argumentului teleologic, șansa apariției întâmplătoare a universului este extrem de mică; dar cu toate acestea este posibil să fi apărut în mod întâmplător. Șansa de a obține 3 de șase când dai cu zarurile este 1/216, dar o persoană ar putea obține această combinație din prima aruncare.

Este foarte neînțelept să permitem probabilității matematice teoretice să aibă o pondere mai mare decât dovezile faptice din prezent. Șansa ca o persoană să primească un set perfect (o „mână" perfectă)

de cărți la jocul de bridge este 1 din 635.013.599.600. Niciun om înțelept nu ar trebui să permită ca probabilitatea matematică împotriva acestui eveniment să aibă o pondere mai mare decât mărturia a patru martori oculari sănătoși la minte, treji, cinstiți și inteligenți care au văzut un set perfect. Tot așa, un om înțelept nu permite regularității precedente din natură să aibă o pondere mai mare decât dovada consecventă în favoarea unui eveniment neregulat. Probabilitatea bazată pe trecut nu trebuie niciodată să aibă o pondere mai mare decât dovezile din prezent.

Prin definirea omului înțelept ca un om care întotdeauna acordă pondere mai mare regularității din trecut decât dovezilor din prezent pentru violarea acelui tipar, Hume a stabilit de fapt un naturalism invincibil. El a spus că, practic, nu va permite niciodată o excepție de la legile naturii. Prin urmare, în temeiul acestui fapt, legea naturală a devenit practic inviolabilă. Dar această nu răspunde la întrebare, întrucât presupune că minunile nu au loc niciodată și folosește presupunerea pentru a dovedi că ele nu au loc. Naturalismul strict are caracter circular. Fără să presupună imposibilitatea practică a credinței în minuni, argumentul lui Hume împotriva posibilității minunilor falimentează. Antony Flew: Nerepetabilitatea minunilor

arată imposibilitatea lor

Argumentul lui Hume a fost actualizat de Antony Flew.4 El are următoarea formă:

(1) Minunile, prin natura lor, sunt evenimente particulare și nerepetabile.

(2) Legile științifice, prin natura lor, descriu evenimente generale și repetabile.

(3) Dar dovezile pentru ce este repetabil și general sunt întotdeauna mai multe decât dovezile pentru evenimentele particulare și nerepetabile.

(4) Un om cu o gândire științifică sau critică nu-și va baza credința pe ceva ce are dovezi mai puține sau mai slabe.

(5) Prin urmare, un om cu o gândire critică nu va crede niciodată în minuni.

Strict vorbind, nici acesta și nici argumentul lui Hume nu exclud *posibilitatea* minunilor; ele doar argumentează împotriva *credibilității* acestora. Minunile continuă să fie posibile chiar dacă dovezile pentru a crede în ele sunt slabe. *Cu toate* acestea, teiștii creștini vor să atace afirmația lui Flew că dovezile în favoarea minunilor sunt întotdeauna mai slabe.

În primul rând, să examinăm celelalte premize. Nu există niciun motiv pentru a nu accepta adevărul primelor două premize, căci dacă

minunile nu ar fi particulare sau nerepetabile prin mijloace naturale, nu ar fi minuni. O dată ce putem controla sau repeta un eveniment de nenumărate ori, devine un eveniment general. Și o dată ce este repetabil și general, nu poate fi deosebit de un eveniment natural. Prin urmare, pentru ca minunile să rămână distincte de evenimentele naturale, ele trebuie să fie particulare și nerepetabile în cursul natural al evenimentelor.

Dacă este înțeleasă corect, teistul creștin poate accepta adevărul celei de-a patra premize. Este cert că și creștinii ar trebui întotdeauna să accepte poziția bazată pe dovezile cele mai puternice. Tocmai aceasta este esența consecvenței sistematice ca și test pentru adevăr. Concepția care explică cel mai bine cea mai mare parte a dovezilor

într-un mod consecvent şi coerent este considerată adevărată; concepţiile opuse sunt socotite false.

Teismul creştin atacă a treia premiză a naturalismului lui Flew, care susţine că dovezile în favoarea evenimentelor repetabile şi generale sunt întotdeauna mai puternice decât dovezile pentru evenimentele particulare şi nerepetabile. I-am putea răspunde lui Flew în două feluri: mai întâi, prin a arăta că presupunerea lui naturalistă nu poate fi dovedită falsă. Ea evită să răspundă la întrebare şi presupune, înainte de a examina faptele, că dovezile vor fi totdeauna mai puternice împotriva minunilor decât în favoarea lor. De fapt, Flew nu este nicidecum în poziţia să facă o asemenea afirmaţie care nu poate fi falsificată (dovediăt falsă). El a fost cel care a lansat teismului provocarea de a accepta ca temei pentru logica poziţiei teiste ceva ce ar putea fi verificat dacă este fals. El a pus întrebarea: „Ce ar trebui să se întâmple sau ce ar trebui să se fi întâmplat pentru a constitui pentru voi o dovadă împotriva existenţei lui Dumnezeu?" 5 Dacă un credincios nu va permite nici unui lucru să conteze ca dovad*ă împotriva* credinţei sale în Dumnezeu, a spus Flew, atunci nici el nu poate permite vreunui lucru să conteze ca dovadă *în favoarea* existenţei lui Dumnezeu. Acum am vrea să-i punem domnului Flew aceeaşi întrebare cu privire la presupunerea sa naturalistă care nu poate fi falsificată, şi anume: „Ce dovadă ar putea fi adusă de cineva pentru a dovedi că naturalismul este fals?"

Flew a încercat să răspundă la întrebare şi răspunsul lui este insuficient. El spune că poziţia lui poate fi falsificată în principiu, dar nu şi în practică. El susţine că posibilitatea minunilor este o problemă de dovezi şi nu doar o problemă de dogmatism, dar că dovezile sunt întotdeauna împotriva faptului că minunile au loc întrucât, prin natura lor, ele sunt particulare şi nerepetabile, spre deosebire de evenimentele naturale care sunt generale şi repetabile. Dovezile în favoarea acestora din urmă sunt întotdeauna mai puternice, a argumentat Flew.

deoarece evenimentele naturale pot fi verificate oricând şi oriunde. O minune, pe de altă parte, nu poate fi verificată cu la fel de

multă ușurință. În plus, chiar dacă ar fi găsite dovezi în favoarea unui eveniment contrar legilor naturii, „acel eveniment nu mai poate fi descris ca fiind cu adevărat miraculos".6 Acest ultim comentariu al lui Flew, chiar mai mult decât cel precedent, revelează caracterul tendențios al poziției lui Flew, întrucât nu admite falsificare. Argumentul implicat ar putea fi formulat în felul următor:

(1) Orice se întâmplă în lumea naturală este un eveniment natural.

(2) o dată ce o așa-zisă minune are loc în lumea naturală, este un eveniment natural.

(3) Prin urmare, o dată ce o așa-zisă minune are loc, ea este *ipso facto* (prin însăși faptul acesta) un eveniment natural.

Pe scurt, acest argument se reduce la afirmația: „Tot ce are loc în lumea naturală este cauzat de către lumea naturală". Dar este clar că acest răspuns evită întrebarea, deoarece dacă există evenimente cauzate *din exteriorul* lumii, ele va trebui să aibă totuși loc *în* lume pentru ca noi să le putem observa și experimenta. Aceasta înseamnă că dacă am putea arăta cu dovezi convingătoare că învierea lui Cristos a avut loc cu adevărat în lumea cu dimensiuni de spațiu și timp, atunci naturalistul ar scutura din umeri și ar spune: „Ei bine, acum știm că învierile nu sunt miraculoase!" Nu are importanță dacă concepția lui naturalistă este nefalsificabilă în principiu sau în practică, ea este invincibilă. Flew are ceea ce Hare a numit un „blik".7 Indiferent câte dovezi ar fi aduse cu privire la realitatea minunii, acestea nu îl vor convinge niciodată pe Flew că minunea a avut cu adevărat loc. Când ceea ce a fost considerat anterior imposibil ajunge să se întâmple, naturalistul trage imediat concluzia că evenimentul nu a fost de fapt miraculos. De ce nu ar putea argumenta în mod similar și teistul că, în principiu, existența lui Dumnezeu poate fi falsificată, dar în practică nu poate fi falsificată? De ce nu ar putea insista și teistul, folosind același raționament, că, în principiu, unele evenimente pot fi cauzate de natură dar că de fapt o dată ce un eveniment are loc în lume (lumea lui Dumnezeu) este *ipso facto* (prin însăși faptul acesta) un eveniment cauzat de Dumnezeu? Ce drept mai mare are naturalistul să afirme că toate evenimentele au cauze naturale, decât are teistul să afirme că

toate evenimentele au cauze divine (unele într-un mod regulat iar alte în *ocazii speciale*)! Dacă una dintre poziţii poate evita întrebarea, de ce să nu aibă şi cealaltă acelaşi privilegiu? în orice caz, argumentul lui Flew este un caz aproape clasic de poziţie nefalsificabilă care în procesul de justificare evită întreaga întrebare şi presupune că naturalismul este adevărat, dar fără a dovedi aceasta.

NATURALISMUL ŞI SUPRANATURALUL 297

Caracterul descriptiv al legii naturale elimină minunile în perioada scursă din vremea lui Hume, discuţia despre minuni a căpătat o oarecare sofisticare modernă. Argumentul de mai jos, bazat – pe caracterul descriptiv al legii naturale, este un exemplu care ilustrează acest fapt! 8 Argumentul poate fi rezumat în felul următor:

(1) Legile ştiinţifice sunt simple descrieri ale evenimentelor, şi nu norme prescriptive. I

(2) Dar descrierile nu pot fi violate; ele pot fi doar revizuite.

(3) Totuşi, o minune în natură trebuie să fie o violare a legii naturii.

(4) Prin urmare, nu pot avea loc minuni în natură.

Teistul creştin nu are nevoie să contrazică prima premiză. De fapt, considerarea legilor naturale ca fiind descriptive este în acelaşi timp un răspuns la prima obiecţie a lui Hume şi o modalitate de a arăta că minunile sunt posibile într-un „univers deschis". Căci un sistem închis de norme prescriptive prezintă un obstacol mult mai formidabil la a arăta că unele excepţii au loc. Dar dacă „legea naturală" nu este decât un sistem deschis de descriere umană, bazat pe probabilitatea statistică, atunci o excepţie miraculoasă nu este o violare a vreunei legi imutabile a universului.

În sprijinul celei de-a doua premize antisupranaturalistul aduce următorul argument: Descrierile ştiinţifice sunt ca nişte hărţi; şi anume, când se observă că ele sunt greşite noi nu violăm harta ci doar o revizuim. Dacă terenul nu se conformează hărţii topografice, lucrul de care avem nevoie este o hartă mai exactă. Nu a fost violat nimic; descrierea a fost schimbată pentru a se conforma realităţii. În acelaşi fel, susţine naturalistul, când ştim că a avut loc un eveniment nou şi neobişnuit, noi nu strigăm: „Minune!" Gândirea ştiinţifică nu face decât

să caute modalităţi de a include acest eveniment într-o descriere mai largă şi mai exactă a lumii în care ştim că a avut loc acest eveniment. Prin urmare, însăşi caracterul descriptiv al legii ştiinţifice exclude miraculosul; căci orice excepţie sau inexactitate din legile sau „hărţile" anterioare este doar un motiv pentru a include aşa-numitul eveniment miraculos sub umbrela generală a naturalului.

Tocmai aceasta este ideea la care obiectează teistul, deoarece şi acest argument este bazat pe presupunerea nejustificată că „orice se întâmplă *în* natură este cauzat *de* natură".9 Argumentul presupune că toate evenimentele din lume sunt evenimente naturale. Bineînţeles că dacă lucrurile stau aşa, atunci sunt imposibile evenimente miraculoase în lume.

În afară de aceasta, există confuzie cu privire la folosirea cuvântului a viola. O minune ar „viola" o descriere anterioară numai în

sensul că legea, ca descriere generală, nu s-a splicat în acest caz particular. De exemplu, dacă un om fi găsit umblând pe apă, acest fapt ar fi o „violare" a principiului general că oamenii nu pot umbla pe apă. Poate că „violare" este un termen prea îngust şi ar trebui să vorbim mai degrabă despre regula generală şi excepţia particulară, sau despre regulat şi neregulat, despre obişnuit şi neobişnuit. În orice caz, naturalistul face un salt nejustificat de la „violare" la nevoia de „revizuire". De ce să revizuieşti o hartă topografică, afară de cazul că schimbările de teren pot fi observate în repetate rânduri? Ar avea harta nevoie de revizuire dacă un munte ar apărea brusc, ar fi observat şi confirmat, şi apoi ar dispărea din nou? De ce să revizuieşti, din cauza unei singure izbucniri de mânie, credinţa unui bărbat că soţia îl iubeşte? Revizuirea este necesară numai când există (sau poate exista) o repetare a observaţiei. Nu toate excepţiile impun efectuarea unor revizuiri. Nici chiar oamenii de ştiinţă nu revizuiesc teoriile lor datorită unor anomalii inexplicabile şi care nu se repetă. Dacă o situaţie anormală nu necesită o lege nouă, atunci nici evenimentele supranaturale nu necesită legi noi. În niciunul dintre cazuri nu avem o lege naturală (*nomos*) care să explice evenimentul.

Guy Robinson: Natura metodei ştiinţifice elimină minunile

Gânditorii naturaliști contemporani răspund la soluția de mai sus cu argumentul că metoda științifică, în sine, elimină credința în miraculos.10 Argumentul se desfășoară în felul următor:

(1) Știința, ca știință, trebuie să presupună că toate evenimentele pot fi explicate în mod natural.

(2) Dar dacă toate evenimentele pot fi explicate în mod natural atunci nu există niciun eveniment supranatural sau miraculos.

(3) Prin urmare, știința ca știință elimină supranaturalul.

Teistul creștin poate obiecta la ambele premize ale acestui argument. Naturalistul apără prima premiză arătând că dacă un om de știință ar înceta să mai caute o explicație a unui eveniment, el ar abandona știința ca atare. Știința este bazată pe credința că evenimentele au explicații naturale, și abandonarea acestei credințe ar însemna abandonarea cauzei științei. Excepțiile nu pun niciodată o frână bruscă în calea științei. Dimpotrivă, excepțiile (fie că se pretind miraculoase sau nu) sunt imbolduri la mai multă cercetare, deoarece excepția este deseori o indicație că legea prezentă este inadecvată. Omul de știință, ca om de știință, trebuie să presupună că există explicații naturale. Așa se desfășoară argumentul naturalismului științific.

Oricât ar părea de sănătos acest argument, există în el o presupunere naturalistă subtilă, dar esențială. De fapt, nu există niciun

motiv pentru care știința *trebuie* să presupună că naturalismul este adevărat. Este mai științific să recunoaștem limitele domeniului științific. Metodologia științifică *nu* ar trebui să aibă pretenții metafizice. Se poate să nu existe o explicație naturalistă pentru orice eveniment, în cazul acesta nu este înțelept să căutăm explicații acolo unde nu pot fi găsite. A *presupune* pur și simplu, așa cum face argumentul, că trebuie să existe o explicație naturalistă pentru orice eveniment nu face decât să evite întrebarea și să presupună, fără a dovedi, că naturalismul este adevărat. În plus, teistul ar putea face distincție între o presupunere (ipoteză) pragmatică de lucru și o presupunere (ipoteză) metafizică sau ontologică. De ce nu ar putea teistul să fie de acord, ca procedură de lucru, să împingă metoda

științifică până la limite? De ce n-ar putea el continua să *caute* o explicație naturală – nu pentru că el crede că există o asemenea explicație, ci pentru a arăta că este extrem de improbabil că va fi descoperită vreodată o asemenea explicație? De exemplu, un om de știință creștin ar putea încerca să descopere cum pot fi făcute lucruri vii din lucruri nevii. El ar putea face lucrul acesta, dar nu pentru că ar arăta prin aceasta că formarea originară a vieții a fost un eveniment natural, ci, dimpotrivă, pentru că în procesul de descoperire a modului în care s-a format viața la început el ar putea aduce dovezi științifice în favoarea faptului că viața nu a apărut în mod spontan sau accidental.

În orice caz, adoptarea procedurii de lucru de a căuta întotdeauna o explicație naturală nu trebuie să fie extinsă la o poziție metafizică naturalistă rigidă care susține că nu există explicații nenaturale. Gândirea științifică nu ar trebui să *legiferze* ce fel de explicații pot fi date. Dimpotrivă, ar trebui *să caute* cea mai bună explicație posibilă. Și dacă cea mai bună explicație este una supranaturală, atunci ar fi cu totul nerezonabil să o respingem pe temeiul *beneficiilor practice* care rezultă din adoptarea unei proceduri științifice de lucru care continuă să caute explicații naturale. Știința poate fi adoptată ca o procedură *practică* fără a include în ea naturalismul ca și concepție *metafizică*.

Pe scurt, această obiecție la adresa minunilor face confuzie între știință și naturalism, întrucât presupune că nu poți fi om de știință fără să fii naturalist (în concepția metafizică personală). Dar aceasta nu răspunde nicidecum la întrebarea cu privire la semnificația „științei". Știința, ca atare, nu este metafizică ci metodologică. Știința, ca știință, ar trebui să fie neutră față de presupunerile metafizice! Din metoda științifică în sine nu rezultă nicio necesitate care să-l forțeze pe cineva să adopte o concepție naturalistă despre lume și viață.

Teistul creștin poate obiecta și la a doua premiză a argumentului luy Robinson. Se poate ca același eveniment să aibă atât o explicație științifică cât și una teologică. Chiar dacă știința ar putea explica

modul în care a avut loc un eveniment, aceasta nu înseamnă că

poate explica motivul pentru care a avut loc sau de ce s-a petrecut la *un anumit moment* în timp. Dacă arătăm că un vânt puternic a suflat toată noaptea peste Marea Roşie, faptul acesta nu explică de ce vântul a bătut tocmai la *un moment potrivit* încât să permită Israelului să scape din Egipt (vezi Exodul 12). Chiar dacă ştiinţa poate repeta în laborator modalitatea de producere a anumitor evenimente care s-au întâmplat numai rareori în istorie (să zicem, naşterea din fecioară), de aici nu rezultă că un asemenea eveniment din istorie nu a fost un eveniment miraculos. Nu există niciun motiv pentru ca Dumnezeu să nu poată folosi procese naturale pentru a produce evenimente supranaturale.11 De fapt, în cazul minunilor biblice există de obiect, dacă nu întotdeauna, un proces natural care este folosit ca parte a evenimentului miraculos. Naşterea din fecioară a folosit procesul natural de gestaţie împreună cu faptul neobişnuit de a nu fi implicată implantarea de spermă masculină. Nu ni se spune că Iisus a creat pâinile şi peştii ca să hrănească mulţimile; El doar a înmulţit nişte pâini naturale care existau deja.

În afară de aceasta, nu avem niciun drept să spunem că minunile nu pot avea loc decât dacă putem arăta că explicaţia ştiinţifică este *singura* explicaţie a evenimentului. Pot exista explicaţii pe mai multe nivele pentru acelaşi eveniment – o explicaţie în lumea naturală şi o alta în lumea spirituală. Singura modalitate de a elimina posibilitatea existenţei unei lumi spirituale sau a unei explicaţii spirituale este să oferim o dovadă care să arate că nu există Dumnezeu. Dar asemenea încercări au fost examinate deja şi am văzut că se contrazic singure (vezi Capitolul 12). Afară de cazul în care poate fi dovedit că nu există Dumnezeu, nu există nicio modalitate de a elimina posibilitatea ca Dumnezeu să folosească evenimente naturale excepţionale pentru a îndeplini acte supranaturale.

În fine, ştiinţa nu are niciun drept să susţină că un eveniment este natural pentru, simplul motiv că ştiinţa poate descrie *modul* sau procesul prin care a avut loc. Un eveniment nu este clasificat ca eveniment „natural” decât dacă poate fi repetat, prezis sau controlat prin mijloace ştiinţifice. Descrierea unui proces nu este o garanţie că acel eveniment este natural. Omul de ştiinţă ar putea descrie doar

procesul supranatural prin care Dumnezeu cauzează evenimentul. Numai dacă omul de știință dobândește control asupra procesului așa încât să-l poată repeta în mod regulat și predictibil, numai atunci ar avea dreptul să susțină că este un eveniment natural. Și chiar și atunci, teistul ar putea susține că în unele cazuri evenimentele al căror proces poate fi explicat în mod natural nu sunt evenimente pur naturale. În desfășurarea evenimentului pot exista elemente de timp, scop sau

rezultat care pot fi explicate cel mai bine în mod supranatural. În orice caz, metoda științifică nu impune nicidecum o explicație naturalistă.

Alastair McKinnon: Minunile sunt imposibile în cursul natural al evenimentelor

Măsura în care tendința naturalistă a penetrat gândirea modernă este evidentă înmrmătorul argument împotriva minunilor: 12

(1) Un fapt natural este ceea ce are loc în cursul actual al evenimentelor.

(2) Minunea, prin definiție, ar fi împotriva cursului actual al evenimentelor.

(3) Dar nimic nu poate fi contrar cursului actual al evenimentelor; ceea ce este, este.

4) Prin urmare, minunile nu pot avea loc.

În sprijinul primei premize naturalistul ar putea argumenta că toate evenimentele naturale trebuie să aibă loc în cursul actual al evenimentelor din lumea naturală. Nu este necesar ca teistul să obiecteze la aceasta. Totuși, afirmația reciprocă nu este adevărată, și anume, că tot ce se întâmplă în lumea naturală este *ipso facto* un eveniment natural. Afirmația: „Toate evenimentele care sunt naturale au loc în lumea naturală", nu poate fi transformată în mod logic în afirmația: „Toate evenimentele care au loc în lumea naturală sunt evenimente naturale". Și iarăși, aceasta nu ar face decât să evite răspunsul la întrebare, presupunând că afirmația este adevărată, dar fără să dovedească lucrul acesta.

În afară de aceasta, teistul creştin ar trebui desigur să obiecteze la interpretarea naturalistă a celei de-a doua premize. Minunea nu este „contrară" cursului natural al evenimentelor, în sensul că nu poate avea loc *în cadrul* unei succesiuni naturale, ci doar pentru că nu poate fi explicată ca *rezultatul* unei succesiuni naturale. Nu orice lucru care are loc într-*o* succesiune naturală este în mod necesar parte *din* acea ordine naturală. Libertatea umană poate apare în ordinea naturală, fără să facă în mod necesar parte din acea ordine. De exemplu, eu pot alege să sar în faţa unei maşini în plină viteză, *fără* ca în felul acesta să acţionez împotriva vreunei legi fizice (sau să violez vreo lege fizică). Tot astfel, în domeniul moral, eu pot alege să nu fac ceea ce vine în mod natural. De exemplu, aş putea alege să nu retaliez împotriva cuiva care m-a lovit – o reacţie naturală – fără ca în felul acesta să acţionez contrar cu vreun lucru din cursul actual al evenimentelor. În mod asemănător, minunile pot avea loc *în cadrul* ordinii naturale, fără ca să facă în mod necesar parte *din* acea ordine naturală.

În fine, teistul creştin trebuie să analizeze folosirea celei de-a treia premize. Desigur, ceea ce este, este. Aceasta este o tautologie. Dar în sensul în care naturalistul vrea să folosească afirmaţia este un truism naturalist care presupune că este adevărată, fără a dovedi lucrul acesta. El trebuie să o interpreteze în sensul că orice se întâmplă în cursul actual al evenimentelor, (prin însuşi faptul acesta) *ipso facto* nu este o minune. Dar dacă ştim dinainte că oricând se petrece ceva este o dovadă clară că nu este o minune, atunci rezultă că putem abandona aşteptarea de a observa vreodată o minune. Şi de data aceasta, prejudecata antisupranaturalistă *legiferează* împotriva posibilităţii minunilor; nu *examinează* dovezile în favoarea şi *împotriva* faptului că un eveniment actual este o minune. „Ceea ce este, este; nimic nu se petrece contrar cursului actual al evenimentelor". Într-un sens, lucrul acesta este adevărat. Dar este de asemenea adevărat că o minune ar putea avea loc *în cadrul* cursului natural al evenimentelor. Se poate ca unul sau mai multe evenimente din procesul istoriei în curs de desfăşurare să fi fost evenimente supranaturale. Cu alte cuvinte, se poate să fi fost evenimente care au avut loc în natură dar

care nu au fost cauzate *de* natură şi nici nu au fost *contrare* naturii.

Antisupranaturalistul trebuie să facă mai mult decât doar să arate evenimentul care are loc şi să afirme că însuşi faptul că are lor este o dovadă pozitivă că nu este o minune. Ceea ce este actual nu este în mod automat *natural*. Ceea ce are loc în mod *actual* poate la fel de bine să fie un eveniment *supranatural*. Ceea ce trebuie să facă naturalistul pentru a dovedi că un eveniment actual este un eveniment natural, este să arate că evenimentul este legat în mod natural de evenimentele anterioare şi de cele posterioare. Sau, cel puţin, el ar trebui să arate că evenimentul face parte din lanţul natural de evenimente care sunt *repetabile* şi *predictibile*. Dacă evenimentul nu se încadrează într-un tipar general şi regulat cu privire la care pot fi făcute preziceri, naturalistul nu are niciun drept să afirme că acel eveniment poate fi explicat prin legea naturală. Naturalismul evită în mod intenţionat să răspundă la întrebare, presupunând adevărate premizele sale, că tot ce se întâmplă este o dovadă indubitabilă că evenimentul discutat nu a fost o minune.

Alte obiecţii ale lui Hume cu privire la minuni *r* David Hume a oferit alte două obiecţii împotriva minunilor.13 Prima este bazată pe anularea reciprocă a afirmaţiilor opuse despre minuni, iar a doua este bazată pe lipsa de credibilitate a mărturiei în favoarea unei minuni. Prima obiecţie poate fi enunţată în felul următor:

(1) Nicio afirmaţie cu valoare de adevăr nu poate fi sprijinită prin minuni dacă o afirmaţie contrară cu valoare de adevăr este bazată pe aceleaşi minuni; afirmaţiile contrare cu valoare de adevăr se anulează reciproc.

(2) Dar toate sistemele religioase fac apel la minuni ca să sprijine revendicarea adevărului lor.

(3) Prin urmare, nicio minune nu poate fi folosită pentru a sprijini revendicarea unui adevăr religios.

Teistul creştin nu este necesar să obiecteze la prima premiză. Nu numai că este adevărată, dar mai târziu se va dovedi de folos pentru creştinism. În ultimă analiză va servi la eliminarea tuturor afirmaţiilor cu valoare de adevăr bazate pe „minuni" asemănătoare.

Este adevărat că afirmațiile contrare se exclud reciproc atunci când sunt sprijinite pe același fel de „dovezi". Echipolenta dovezilor conduce la scepticism. Dacă aceste afirmaţii sunt bazate toate pe acelaşi fel de dovezi, niciuna dintre afirmaţii nu are un drept mai mare decât celelalte la adevăr. De fapt, această situație poate duce la un argument puternic în favoarea creștinismului, așa cum este arătat mai jos:

(1) Toate afirmațiile teiste cu valoare de adevăr care sunt sprijinite *prin* „minuni" asemănătoare se anulează reciproc; adică, niciuna dintre ele nu poate revendica de drept adevărul.

(2) Dar numai creștinismul este sprijinit de evenimente miraculoase unice.

(3) Prin urmare, numai creștinismul poate revendica pe bună dreptate adevărul.

Nu este scopul nostru să sprijinim aici premiza minoră; lucrul acesta va fi făcut mai târziu (în Capitolele 15 – 17). Aici este suficient să arătăm că dacă poate fi dovedit că creștinismul are minuni unice care-l sprijină și *dacă* minuni asemănătoare nu pot fi găsite în niciun alt sistem teist, atunci argumentul lui Hume nu se aplică la afirmaţia despre adevăr. Așadar, problema minunilor rămâne deschisă pentru verificare faptică. Obiecția lui Hume nu numai că nu are succes, ci ea poate fi transformată într-o dovadă pentru unicitatea afirmației despre adevărul creștin. Căci *dacă* toate celelalte afirmaţii religioase (despre adevăr) sunt sprijinite pe „minuni" asemănătoare care se anulează reciproc și dacă numai creștinismul are un suport miraculos unic, atunci numai creștinismul este dovedit adevărat. Pe baza aceasta putem trage concluzia că este *posibil* ca unicitatea evenimentelor miraculoase să sprijine adevărul creștinismului atunci când este comparat cu alte poziții.

Al doilea argument al lui Hume este bazat pe lipsa de credibilitate a martorilor oculari. Argumentul se desfășoară în felul următor:

(1) Nicio minune nu poate fi stabilită ca adevărată decât dacă există o dovadă suficientă în favoarea ei.

(2) Dovada suficientă trebuie să includă un număr suficient de martori oculari cu suficient de multă educaţie şi cu o integritate indiscutabilă.

(3) Dar niciodată nu a existat o dovadă suficientă. pentru a sprijini afirmaţia că a avut loc un eveniment miraculos.

(4) Prin urmare, nu a fost stabilit faptul că a avut loc nicio minune. Meritul acestui argument stă în faptul că este un argument „de fapt" şi nu;, de drept"; adică, este deschis confirmării sau neconfirmării (discreditării) faptice. Şi de data aceasta, nu numai că premiza majoră este adevărată, ci este de folos teismului creştin să recunoască adevărul acestei premize. Căci dacă nu există o dovadă suficientă pentru afirmaţiile cu valoare de adevăr bazate pe minuni, atunci mai multe afirmaţii opuse cu valoare de adevăr pot fi stabilite ca valabile. Dar dacă se cere o dovadă suficientă, atunci numărul celor care revendică adevărul este redus simţitor.

Noi obiectăm la cea de-a doua etapă a argumentului. Există numai două direcţii în care a putut merge Hume în afirmaţia sa că nu a existat niciodată o dovadă „suficientă". Fie că el defineşte „dovada suficientă" într-un sens atât de îngust încât, practic, niciun eveniment istoric nu ar putea fi crezut – inclusiv existenţa lui Napoleon, sau poate existenţa lui Hume însuşi. Sau, poate că el a adoptat o definiţie mai rezonabilă pentru ceea ce este o dovadă „suficientă" şi în felul acesta ar deschide uşa pentru a aduce dovezi istorice substanţiale în favoarea martorilor oculari la învierea lui Crâstos (vezi Capitolul 16). În orice caz, argumentul lui Hume nu elimină posibilitatea minunilor, şi tocmai acesta este lucrul care ne-a interesat aici.

Câteva concluzii despre natural şi supranatural

Luând în considerare discuţia de mai sus, putem trage acum câteva concluzii cu privire la natura minunilor. În primul rând vom examina diferenţa dintre două categorii posibile de evenimente miraculoase.

Diferenţa dintre minunile din categoria întâi şi a doua

Antony Flew a oferit o obiecţie la adresa minunilor care impune o clarificare în cadrul poziţiei teiste creştine.14 Argumentul lui poate fi rezumat astfel:

(1) o minune trebuie să poată fi identificată mai înainte ca să poată fi folosită ca dovadă. (%) Există numai două moduri de a identifica (sau defini) o minune: a. Ca un eveniment neobişnuit din cadrul naturii, sau – NATURALISMUL ŞI SUPRANATURALUL 305

b. Ca o excepţie la procesul natural.

(3) Dar un eveniment neobişnuit din natură nu este o minune este doar un eveniment rar, dar cu toate acestea un eveniment natural.

(4) Nu există nicio modalitate naturală de a şti că a avut loc o excepţie la procesul natural.

(5) Prin urmare, nu există nicio modalitate de a identifica (sau defini) o minune.

(6) Dar ceea ce nu poate fi identificat nu are valoare de dovadă.

(7) Prin urmare, nicio minune nu poate avea valoare de dovadă.

Pot fi date două răspunsuri din punctul de vedere teist. În primul rând, minunea – chiar şi ca eveniment neobişnuit din cadrul naturii – poate avea valoare de dovadă. Dacă explicăm doar *modul* în care a avut loc ceva, nu explicăm şi motivul pentru care a avut loc sau *de ce* a avut loc la *un anumit moment în timp*. Chiar şi evenimentele naturale neobişnuite pot avea valoare de dovadă când sunt privite în contextul global. Se poate ca unele lucruri să fie foarte neobişnuite şi să coincidă în mod neaşteptat, aşa încât atunci când sunt privite în contextul moral şi teologic în care au avut loc, este cel mai potrivit să etichetăm ca „minune" ceea ce s-a întâmplat. Să numim un astfel de eveniment care are loc sub călăuzire supranaturală *minune de categoria a doua*, adică, o minune al cărei *proces* natural poate fi descris ştiinţific (şi este posibil chiar şi să fie duplicat prin mijloace naturale controlate de om) dar al cărei *produs* final în cadrul general poate fi explicat cel mai bine prin invocarea supranaturalului. Presupunând că teistul poate oferi câteva motive bune (în virtutea contextului moral şi teologic al evenimentului) pentru a nu accepta explicaţia pur naturalistă, nu există niciun motiv pentru a exclude valoarea de dovadă a unui asemenea eveniment natural neobişnuit.

În al doilea rând, teistul ar putea argumenta în favoarea posibilităţii a ceea ce am puteam numi *minuni deprimă categorie*, folosind cealaltă definiţie dată de Flew minunii, şi anume, ca excepţie

la procesul natural. Cum ar putea ști cineva că a avut loc o excepție la procesul natural? Desigur, nu ar putea ști lucrul acesta pe vreun temei supranatural (cum este faptul că i-a spus Dumnezeu sau că Biblia spune așa, etc.) deoarece aceasta ar evita întrebarea. Dar ce temeiuri *naturale* pot exista pentru a identifica un eveniment supranatural? Această întrebare ridică o problemă care poate primi răspuns numai prin apărarea posibilității unui tărâm supranatural (adică, Dumnezeu). Dacă este posibil să aducem un argument *din* lumea naturală pentru ceva *dincolo* de lumea naturală (așa cum am făcut în cazul teismului, Capitolul 13), atunci problema este rezolvată. Cu alte

cuvinte, dacă prin examinarea naturii descoperim că natura nu poate explica în mod adecvat propria sa existență, și dacă devine necesar să tragem concluzia că există ceva (sau Cineva) mai presus de natură, atunci este stabilit temeiul ontologic pentru a face distincție între natural și supranatural, fără a evita să răspundem la întrebare.

Întrebarea care rămâne este următoarea: Care sunt condițiile epistemologice prin care putem distinge un eveniment supranatural *în* lumea naturală de un eveniment produs *de* lumea naturală? Răspunsul la această întrebare rezultă dintr-o discuție anterioară. Am afirmat că un eveniment natural este un eveniment care are loc în mod general sau în mod regulat și că poate fi repetat sau prezis prin mijloace naturale. Pe de altă parte, pentru a se califica drept eveniment supranatural din prima categorie, evenimentul trebuie să nu aibă loc în mod general sau regulat în cursul natural al evenimentelor și trebuie să nu poată fi repetat sau prezis prin mijloace naturale. În afară de aceste condiții minimale, o minune posedă de asemenea niște caracteristici morale sau teologice (vezi discuția de mai jos). Este suficient să notăm aici că există trăsături caracteristice pentru a face distincție între miraculos și natural.

Rămâne o altă problemă care trebuie discutată. Dacă o minune din prima categorie este o minune în care procesul natural nu este cunoscut și, prin urmare, minunea nu poate fi repetată sau prezisă prin

mijloace naturale, ce se întâmplă când sunt descoperite ulterior mijloacele naturale? Oare înseamnă aceasta că cercetările ştiinţifice viitoare sunt o ameninţare pentru credinţa că un eveniment oarecare este miraculos? Cum poate afirma cineva că există de fapt o minune din prima categorie, afară de cazul că ştie cu certitudine că procesul prin care a avut loc minunea nu numai că nu a fost descoperit, dar că nici nu poate fi descoperit? Căci o dată ce modalitatea ştiinţifică este cunoscută, prin definiţie, evenimentul în discuţie încetează să mai fie o minune din prima categorie.

Teistul poate da două răspunsuri la aceste întrebări. În primul rând, el poate admite posibilitatea că un *modus operandi* al tuturor minunilor poate fi descoperit de ştiinţă. El poate admite că ştiinţa poate determina modalitatea în care au loc naşterile din fecioară şi învierile şi că ştiinţa *ar putea* fi capabilă chiar să repete procesul. Dacă este aşa, admiterea acestui lucru echivalează doar cu recunoaşterea faptului că minunile din prima categorie pot fi reduse la minuni de a doua categorie. Aşadar, recunoaşterea faptului că ştiinţa ar putea descoperi cândva modul în care au avut loc aceste minuni, nu ar distruge în întregime miraculosul şi nici nu ar elimina valoarea de dovadă. În al doilea rând, teistul ar putea face distincţie între ceea ce *poate* avea loc prin procese ştiinţifice controlate şi repetate şi ceea ce

are loc în cursul normal al evenimentelor, fără intervenţii din afară. Teistul poate susţine că interferenţa din afară (făcută de un agent care gândeşte) asupra procesului natural (cu scopul de a produce rezultate neobişnuite) este de fapt un argument în favoarea miraculosului. Dacă natura lăsată în seama ei *nu* a produs (sau nu a putut produce) efectul neobişnuit decât dacă a fost controlată prin intervenţia unei inteligenţe din afară, atunci acesta poate fi foarte bine un miracol din prima categorie. Poate că minunea este introducerea în procesul natural a unor factori de către o Inteligenţă din afara sistemului (adică, Dumnezeu), intervenţie care produce rezultate foarte neobişnuite care nu ar fi putut fi obţinute fără acea intervenţie.

Dacă aşa stau lucrurile, atunci teistul poate susţine că există minuni din prima categorie şi că acestea sunt cunoscute prin faptul că

natura nu le-a produs și nu le produce de la sine, fără manipularea inteligentă a factorilor din lumea naturală. În cazul acesta numai ceea ce natura poate face și numai ceea ce natura face în mod general și repetat fără o intervenție inteligentă din afară este cunoscut ca eveniment natural.1" Prin urmare, orice eveniment care nu are loc în mod general și repetat în cursul natural al evenimentelor *ar putea fi* un eveniment miraculos. Dacă este o minune sau o anomalie depinde de alte caracteristici distinctive ale minunii care vor fi discutate mai târziu. Dar chiar dacă nu ar exista nicio modalitate de a identifica o minune din prima categorie pe baza distincției dintre ceea ce are loc în natură fără intervenția din afară a unei inteligențe și ceea *ce*, *poate* avea loc printr-o asemenea intervenție, minunile din prima categorie ar fi totuși posibile pe un alt temei. Teistul ar putea susține pur și simplu că o minune din prima categorie este un eveniment pentru care știința *nu a arătat încă* (și poate nu va arăta niciodată) modalități naturale de repetare a lui. Dacă așa stau lucrurile, atunci creștinul poate crede că învierea lui Cristos este o minune din prima categorie, minune pe care știința nu știe încă cum să o repete. Statutul epistemologic al credinței într-o minune din prima categorie ar fi acela de credință *nefalsificată până în prezent*. Într-un sens, o minune din prima categorie este ceva ce nu poate fi produs prin procese naturale, într-un alt sens, o minune din prima categorie este ceva ce natura *nu* produce de la sine. În orice caz, minunile din ambele categorii sunt posibile; naturalismul nu a reușit să le elimine.

Posibilitatea minunilor rezultă din teism

Există, de fapt, o modalitate mult mai simplă de a argumenta în favoarea posibilității minunilor decât pe calea discuției de mai sus. Minunile rezultă în mod natural din natura Dumnezeului teist. Argumentul ia forma următoare:

(1) Există un Dumnezeu teist omnipotent, omniștient și om-nibenevolent.

(2) O Ființă inteligentă omnipotentă poate face orice lucru care este posibil.

(3) Minunile nu sunt imposibilități.

(4) Prin urmare, minunile pot avea loc.

Prima premiză a fost dovedită deja adevărată (Capitolul 13). A doua premiză rezultă din natura omnipotenței. Un Dumnezeu omnipotent este un Dumnezeu care are suficientă putere să facă orice lucru care nu este imposibil din punct de vedere logic sau faptic. De exemplu, un Dumnezeu omnipotent nu poate face cercuri pătrate; lucrul acesta este imposibil *din punct de vedere logic*. Un Dumnezeu omnipotent nu poate înceta să fie Dumnezeu; lucrul acesta este imposibil *din punct de vedere faptic*.

A treia premiză poate fi dovedită adevărată în felul următor: în primul rând, nu există nicio contradicție logică în conceptul de minune. Minunea nu este un eveniment antinatural ci supranatural. Numai un eveniment antinatural ar fi contradictoriu față de natură. Așadar, minunea nu este o contradicție logică. Cu alte cuvinte, într-un univers teist, în care totul depinde de cauzalitatea susținătoare continuă a lui Dumnezeu, nu este nicio contradicție în a afirma că prin „natural" înțelegem modul în care Dumnezeu operează *în general*, iar prin „minune" înțelegem modul în care operează în ocazii *speciale*. Dacă este conceput în felul acesta, nu există nicio contradicție logică în conceptul de miraculos. Înțelegerea științifică modernă a universului ca un „sistem deschis" ale cărui legi sunt doar descrieri și nu ca un „sistem închis" cu legi imutabile, prescriptive, este în armonie cu concluzia noastră.

În al doilea rând, nu există nicio contradicție sau imposibilitate *actuală* (faptică) în ce privește faptul ca unele minuni să aibă loc. Unele minuni ar putea fi practic imposibile; de exemplu, o minune făcută pentru a contracara o minune sau un eveniment îndeplinit de Dumnezeu în mod voit. Dumnezeu nu poate vrea să anuleze ceea ce a vrut să facă. Dar nu este o contradicție în a afirma că unele evenimente naturale nu contrazic alte evenimente naturale, după cum nici unele evenimente miraculoase nu contrazic niște evenimente naturale. Toate aceste evenimente sunt acțiuni ale lui Dumnezeu și o dată ce am acceptat că există acțiuni ale lui Dumnezeu, nu este nicio contradicție în a spune că unele acțiuni (adică, minunile) sunt îndeplinite numai rareori în timp ce altele sunt îndeplinite în mod regulat. Dar dacă o

minune nu este o imposibilitate logică sau practică pentru un Dumnezeu teist, atunci rezultă că minunile sunt posibile atât din punct de vedere logic cât și din punct de vedere practic.

Trăsăturile caracteristice ale unei minuni

Nu este suficient să definim minunea ca o excepție la tiparul general al evenimentelor. Această caracteristică nu face decât să indice că un eveniment este nenatural; adică, nu se știe dacă se supune vreunei legi științifice. Dar există cel puțin alte două posibilități în cadrul categoriei de evenimente nenaturale: anomalii și semne satanice. Este posibil să existe spirite rele în univers și este posibil ca ele să producă evenimente rare care nu pot fi explicate prin legi științifice cunoscute.

Deosebirea dintre minuni și semne satanice. Mai întâi de toate, să facem distincție între o minune divină și un semn satanic.16 Dacă acceptăm posibilitatea existenței în univers a unor spirite rele care lucrează în opoziție față de Dumnezeu, atunci orice intervenții vor putea face în lumea naturală vor fi în acord cu scopurile lor. Prin urmare, semnele satanice, prin însăși natura lor, vor avea următoarele caracteristici: (1) Ele nu vor fi asociate cu adevărul despre Dumnezeu ci cu eroarea; ele nu vor fi folosite ca să confirme adevărul, ci ca să confirme eroarea. (2) Semnele satanice nu vor produce un bine moral ci un rău; ele nu vor stimula o conduită conformă cu voia lui Dumnezeu ci în opoziție cu aceasta. (3) în fine, semnele satanice nu vor ajuta la împlinirea scopurilor lui Dumnezeu ci vor lucra pentru distrugerea lor; ele nu îl vor glorifica pe Dumnezeu ci vor preamări pe oamenii răi sau spiritele rele care lucrează prin ei.

Deosebirea dintre minuni și magie. Ceea ce este cunoscut în mod obișnuit ca „magie", dar care este de fapt numai iluzie, nu este ceva miraculos. Este un fapt bazat pe legi naturale (cum este: „mâna este mai iute decât ochiul") care pot fi repetate și prezise. Adică, magia este sub controlul omului. Magia, ca atare, nu aduce glorie lui Dumnezeu și nu aduce un bine moral omului. Magia nu are o semnificație teologică. Un truc magic este, prin natura sa, amoral și nonteolog ic. Este ceva centrat în jurul omului și nu a lui Dumnezeu. Nu există nimic

supranatural sau anormal cu privire la trucurile magice; toate legile implicate sunt legi naturale care pot fi cunoscute. Desigur, ceea ce este cunoscut sub numele de „magie neagră" este o problemă cu totul diferită pentru creştin. Aceasta nu implică trucuri prin legi fizice naturale; dimpotrivă, implică forţe spirituale care trec dincolo de întâmplările normale din lumea fizică. Dar magia obişnuită este doar un fenomen natural care poate fi explicat sau repetat prin mijloace naturale.

Deosebirea dintre minuni şi anomalii. Anomalia este de asemenea un eveniment nenatural, în sensul că nu există nicio explicaţie *cunoscută* pentru ea. Există o explicaţie naturală pentru anomalie, dar

explicaţia nu este cunoscută. Prin ce se deosebeşte o anomalie de o minune? Anomalia este amorală şi ateologică. Nu există afirmaţii cu valoare de adevăr asociate cu ea şi nu există consecinţe morale care să decurgă din ea. Singurul lucru pe care îl are în comun cu minunea este faptul că este neobişnuită şi nerepetabilă, sau cel puţin nu poate fi repetată în prezent de către cei pentru care este o anomalie. Putem face diferenţa între o anomalie şi o minune prin următoarea ilustraţie. Dacă am observa un peşte care sare din apă, pluteşte în aer timp de treizeci de secunde şi apoi cade din nou în apă, aceasta ar fi o anomalie. Nu există nicio explicaţie ştiinţifică cunoscută pentru modul în care un peşte fără aripi ar putea să sfideze legea gravitaţiei, în afară de aceasta, evenimentul nu are legată de el nicio afirmaţie cu valoare de adevăr, nici nu există consecinţe morale care să rezulte din el. Pe de altă parte, dacă un om care pretinde că este un profet al lui Dumnezeu provoacă pe cei ce cred în idoli la un duel în care, în urma rugăciunii lui, vine foc din cer şi mistuie lemn îmbibat cu apă, avem de-a face cu o minune. Evenimentul acesta nu numai că este neobişnuit din punct de vedere ştiinţific ci este însoţit de asemenea de afirmaţii cu valoare de adevăr şi are implicaţii şi consecinţe morale clare.

Putem rezuma acum caracteristicile unei minuni. (1) Un eveniment miraculos trebuie să fie *nenatural* sau *neobişnuit* din punct de vedere ştiinţific, adică, o excepţie de la tiparul normal al

evenimentelor. Se poate să fie neobişnuit datorită faptului că evenimentele naturale numai *rareori* au loc în felul acela (o minune din categoria a doua) sau pentru că *niciodată* nu au loc în felul acela (minune din prima categorie). Evenimentele s-ar putea *să nu aibă* niciodată loc în modul acela neobişnuit fie datorită faptului că *nu pot* (întrucât procesul *nu poate fi înţeles* sau repetat prin mijloace ştiinţifice), fie pentru că pur şi simplu nu au loc (deoarece este necesară intervenţia unei inteligenţe care să manipuleze procesele naturale aşa încât să realizeze acel eveniment). (2) Minunea confirmă o oarecare afirmaţie teologică *cu valoare de adevăr*. Acţiunile lui Dumnezeu implică unele adevăruri cu privire la Dumnezeu. Semnele sunt însoţite de predici şi minunile sunt însoţite de mesaje care să le interpreteze. (3) Minunea trebuie să aibă *un impact moral* bun. Adică, nu numai că trebuie să ajute la confirmarea unui adevăr cu privire la Dumnezeu, ci trebuie să fie potrivită şi cu natura morală a lui Dumnezeu. Acţiunile lui Dumnezeu nu pot fi contrare atributelor lui Dumnezeu. (4) Minunile nu sunt antinaturale. Ele *se încadrează* în natură. Ele sunt excepţii şi nu contraziceri; ele suspendă tiparele normale, dar nu violează şi nu încalcă cu adevărat procesele naturale. Chiar şi o naştere miraculoasă

din fecioară este supusă legilor gestaţiei, iar apa făcută vin poate îmbăta pe cei ce o beau.

Pe scurt, minunile atrag privirea omului pentru că sunt neobişnuite; ele prezintă Cuvântul lui Dumnezeu; ele fac afirmaţii despre *Dumnezeu*; ele aduc *glorie* lui Dumnezeu prin manifestarea naturii Lui morale. În fine, minunile trebuie să aducă *un bine* în creaţia lui Dumnezeu. Minunile *pot* să aibă prima caracteristică de mai sus în comun cu semnele satanice, cu magia şi cu anomaliile; dar celelalte sunt trăsături caracteristice numai pentru minuni. Dintre toate acestea, numai minunile *se potrivesc* cu caracterul lui Dumnezeu, produc bine *pentru* creaţie şi *se încadrează* în ordinea naturală, fără a fi un produs natural al acesteia.

Sumar şi concluzii i

Argumentele împotriva minunilor evită să răspundă la

întrebare. Ele presupun (dar nu dovedesc) că minunile sunt imposibile, fie în principiu, fie în practică. În loc să *examineze* dovezile în favoarea sau împotriva minunilor, ele *legiferează* în avans imposibilitatea miraculosului. Ele spun, de fapt: „Orice se întâmplă în lumea naturală este un eveniment natural". Dar unele lucruri care se întâmplă în lumea naturală pot avea origine supranaturală. De fapt, dacă există un Dumnezeu care poate acționa (adică, un Dumnezeu teist), atunci acțiunile lui Dumnezeu (adică, minunile) sunt posibile în mod automat.

Există, desigur, problema identificării minunilor. Teistul poate argumenta că minunea este un eveniment/oarte *neobișnuit* din cadrul naturii, care are loc rareori (minuni din categoria a doua) sau care nu are loc niciodată (minuni din categoria întâi) prin cauze naturale cunoscute. În plus, minunea este un eveniment care este compatibil din punct de vedere *moral* și *teologic* cu un Dumnezeu teist. Pe scurt, minunea – ca acțiune a lui Dumnezeu – este îndeplinită pentru a confirma adevărul și voia lui Dumnezeu. Dacă o minune a avut loc, sau nu, este un fapt care nu poate fi rezolvat doar printr-o discuție *filosofică*; faptul acela este un fapt *istoric*. Se poate arăta filosofic faptul că minunile sunt posibile, dar faptul că o minune a avut loc poate fi cunoscut numai în mod experimental și istoric. În capitolele care urmează ne vom îndrepta atenția spre acest aspect experiențial și istoric.

LECTURI SELECTATE PENTRU CAPITOLUL 14

Expunerea minunilor

Toma dăquino, Thomas. *Summa Contra Gentiles* III, 98 – 107.

Augustin. *City of God*, Cartea a X-a.

Lewis, C.S. *Miracles*.

Swinburne, Richard. *The Concept of Miracles*.

Tennant, F.R. *Miracle and Its Philosophical Pressupositions*.

Warfield, B.B. *Counterfeit Miracles*.

Evaluarea minunilor

Diamond, Malcolm. „Miracles", în *Religious Studies 9* (Sept.

1973). Flew, Antony. „Miracles”, în *Encyclopedia of Philosophy*, vol. 5. Grant, R.M. *Miracle and Natural Law în Graeco-Roman and Early*

Christian Thought. Hume, David. *Enquiry Concerning Human Understanding*, sec. X și

XI. Robinson, Guy. „Miracles”, în *Rado* 9 (Dec. 1967).

Note

1. În contextul acesta este foarte folositoare lucrarea lui Edward J. Carnell. Vezi *Introduction to Christian Apologetics*, cap. 3 și 6.

2. David Hume, *Enquiry Concerning Human Understanding*, sec. X, pentru 1.

3. Hume, *Enquiry Concerning Human Understanding*.

4. Vezi Antony Flew, „Miracles”, în *Encyclopedia of Philosophy*, ed. Paul Edwards, vol. 5, p. 346 – 53.

5. Flew, „Theology and Falsification”, în *New Essays* în *Philosophical Theology*, Antony Flew, ed., p. 99.

6. Vezi Flew, „Miracles”, Encyclopedia, p. 352.

7. Vezi R.M. Hare, „Theology and Falsification”, în *New Essays în Philosophical Theology*, Antony Flew, ed., p. 100.

8. Flew, „Miracles”, *Encyclopedia*, p. 349.

9. De fapt, naturalistului i s-ar cere stăruitor să dovedească faptul că orice eveniment din natură este cauzat de legi naturale. Dacă „legile” sunt simple descrieri, atunci legile nu pot cauza nimic, după cum aritmetica nu poate cauza să apară zece monede în buzunarul cuiva pentru simplul motiv că el poate aduna corect niște numere. Vezi C.S. Lewis, *God in the Dock*, p. 77. i

10. Guy Robinson, „Miracles”, în *Ratio* 9, p. 155 – 66.

11. Vezi C.S. Lewis, *Miracles*, p. 61.

12. Alastair McKinnon, „Miracle” and „Paradox”, în American *Philosophical Quarterly 4* (Octombrie 1967), p. 308 – 14.

13. Hume, Enquiry, sec. X, pentru II.

14. Flew, „Miracles”, *Encyclopedia*, p. 348 și urm.

15. Vezi C.S. Lewis, *Miracles*, *p. 58 și urm*.

Capitolul

15

Obiectivism și istorie

Creştinismul este o religie istorică. Creştinismul face afirmaţii istorice cu privire la evenimente miraculoase care se spune că adeveresc afirmaţiile lui cu valoare de adevăr. Pentru a verifica aceste afirmaţii cu valoare de adevăr trebuie să stabilim mai întâi obiectivitatea faptului istoric. Aceasta conduce discuţia în mod natural la întrebarea dacă există fapte istorice obiective, adică, dacă istoria poate fi cunoscută cu adevărat. După aceea vom discuta dacă minunile pot face parte din istorie sau nu.

O evaluare a obiecţiilor cu privire la obiectivitatea istoriei

Există câteva argumente care au fost aduse împotriva poziţiei că istoria poate fi cunoscută în mod obiectiv. Vom examina acele argumente care sunt cruciale pentru afirmaţiile istorice centrale ale creştinismului.

Analiza câtorva obiecţii împotriva obiectivităţii istoriei

Charles Beard a oferit opt argumente împotriva obiectivităţii istoriei.1 Dacă aceste argumente sunt valabile, ele vor face imposibilă verificarea creştinismului pe calea metodei istorice.

Subiectul istoriei nu poate fi observat direct. Subiectiviştii argumentează că subiectul istoriei, spre deosebire de cel al ştiinţei, nu poate fi observat în mod direct. Istoricul nu se ocupă cu evenimente din trecut, ci cu *afirmaţii* despre evenimente din trecut. Acest fapt îi permite istoricului să folosească faptele în mod imaginativ. Faptele istorice, insistă ei, există numai în mintea creatoare a istoricului. Documentele nu conţin fapte, şi – fără interpretarea dată de istoric – ele sunt doar linii de cerneală pe o foaie de hârtie. În afară de aceasta, o dată ce un eveniment a trecut, nu poate fi recreat în totalitatea sa. Prin urmare, istoricul trebuie să impună un înţeles asupra documen-OBIECTIVISM ŞI ISTORIE «315

telor fragmentare şi indirecte. „Evenimentul în sine, faptele, nu spune nimic, nu impune niciun înţeles. Istoricul este cel care vorbeşte, care impune un înţeles". 2

Sunt oferite două motive pentru care istoricul are numai un acces indirect la trecut. În primul rând, se spune că, spre deosebire de omul de ştiinţă, lumea istoricului este compusă din însemnări (cronici, documente) şi nu din evenimente. Acesta este motivul pentru, care

istoricul trebuie să producă o „imagine reconstituită” a trecutului. În sensul acesta, trecutul este de fapt un produs al prezentului.

În al doilea rând, subiectiviștii istorici susțin că omul de știință poate testa concepțiile sale, în timp ce istoricul nu le poate testa. Experimentarea nu este posibilă cu evenimente istorice. Omul de știință are avantajul caracterului repetitiv; el poate supune concepțiile sale la proba falsificării. Istoricul nu poate face aceasta. Un eveniment istoric care nu poate fi observat nu mai poate fi verificat; el face parte dintr-un trecut care s-a scurs pentru totdeauna. De aceea, ceea ce crede un om despre trecut nu va fi decât o reflectare a propriei sale imaginații. Va fi o construcție subiectivă din mințile istoricilor din zilele noastre, dar nu se poate spera să fie o reprezentare obiectivă a ceea ce s-a întâmplat cu adevărat.

Natura fragmentară a relatărilor istorice. A doua obiecție cu privire la obiectivitatea istoriei este legată de natura ei fragmentară. Istoricul poate spera, în cel mai bun caz, să aibă un document complet, dar este imposibil să aibă evenimente complete. Documentele relatează, în cel mai bun caz, numai o mică parte a evenimentelor propriu-zise.3 Din documente fragmentare nu putem trage în mod justiifcat concluzii complete și finale. În afară de aceasta, documentele nu prezintă evenimentele ci numai o interpretare a evenimentelor văzute de cel care a făcut însemnarea. Așadar, în cel mai bun caz, noi nu avem decât o însemnare fragmentară a ceea ce un cronicar crede că s-a întâmplat. Așadar, „ceea ce s-a întâmplat cu adevărat va trebui să fie reconstituit în mintea istoricului”.4 Deoarece documentele sunt foarte fragmentare și evenimentele sunt foarte îndepărtate în timp, obiectivitatea devine un miraj pentru istoric. El nu numai că are prea puține piese din mozaic, dar imaginile parțiale de pe cele câteva piese nu sunt originale ci au fost pictate de gândirea celui care ne-a transmis piesele.

Natura selectivă a metodologiei istorice. Așa cum s-a sugerat, istoricul nu are acces la evenimentele din trecut ci doar la interpretări fragmentare ale acelor evenimente care sunt conținute în documentele istorice. Ceea ce face obiectivitatea și mai puțin probabilă este faptul că istoricul face o selecție din aceste relatări fragmentare și își

construiește interpretarea evenimentelor din trecut pe un număr limitat de relatări parțiale ale evenimentelor din tercut. În arhive

există multe volume pe care majoritatea istoricilor nici măcar nu le ating.5

Procesul de selectare dintre relatările fragmentare este influențat de mulți factori subiectivi și relativi, care includ prejudecăți personale, disponibilitatea materialelor, cunoașterea limbilor, credințe personale, condiții sociale, și așa mai departe. Prin urmare, istoricul însuși este implicat în mod inextricabil în istoria pe care o scrie. Ceea ce este inclus și ceea ce este exclus din interpretarea sa va fi întotdeauna o problemă de alegeri subiective. Indiferent cât de obiectiv încearcă să fie un istoric, este practic imposibil ca el să prezinte ceea ce s-a întâmplat cu adevărat. „Istoria" nu este decât propria lui interpretare bazată pe selectarea subiectivă a unor interpretări fragmentare ale unor evenimente trecute și nerepetabile.

În felul acesta se poate argumenta că faptele istorice nu vorbesc pentru sine. „Faptele vorbesc numai atunci când le cheamă istoricul; el este cel care decide să le dea cuvântul, și în ce ordine sau context". 6 De fapt, când vorbesc „faptele", cele care vorbesc nu sunt evenimentele originale ci opiniile fragmentare ulterioare cu privire la acele evenimente. Faptele sau evenimentele originale au dispărut de mult. Așadar, potrivit relativismului istoric, prin însăși natura proiectului, istoricul nu poate spera niciodată să fie complet obiectiv.

Necesitatea structurării faptelor istorice. Cunoașterea parțială a trecutului face necesar ca istoricul să „umple" golurile (dintre relatările fragmentare) din propria sa imaginație. La fel cum un copil desenează linii între punctele unei figuri, tot așa istoricul furnizează legăturile dintre evenimente. Fără intervenția istoricului, punctele nu sunt numerotate și nu sunt aranjate într-un mod evident. Istoricul trebuie să-și folosească imaginația pentru a furniza continuitate între faptele fragmentare și fără legătură pe care le are la dispoziție.

În afară de aceasta, istoricul nu se mulțumește să ne spună pur și simplu ce s-a întâmplat. El se simte obligat să explice *de ce* s-a întâmplat lucrul acela.7 în felul acesta istoria devine pe deplin

coerentă și inteligibilă. Istoria completă are atât o temă cât și o unitate care sunt furnizate de istoric. Faptele singure nu constituie istorie după cum nici punctele fără legătură între ele nu constituie o imagine. Potrivit subiectivistului, tocmai în aceasta constă diferența dintre cronică și istorie. Cronica este doar materia primă folosită de istoric pentru a construi istoria. Fără structura oferită de istoric, simplul „material" istoric ar fi lipsit de sens. Studiul istoriei este un studiu al cauzelor. Istoricul vrea să cunoască motivele; el vrea să țească o rețea de evenimente legate între ele într-un tot unitar. Datorită acestui fapt el nu poate evita să introducă propria sa subiectivitate în istorie. Prin urmare, chiar dacă pare să existe obiectivitate în cronică, nu există

nicio speranță de obiectivitate în istorie. Istoria este, în principiu, neobiectivă, deoarece însuși lucrul care alcătuiește istoria (spre deosebire de cronică) este structura sau cadrul de interpretare dat ei din punctul de vedere subiectiv al istoricului. Prin urmare, putem trage concluzia că necesitatea structurii duce în mod inevitabil la imposibilitatea obiectivității.

Istoricul nu poate evita facerea unor judecăți de valoare. Folosind cuvintele lui Dray, însuși subiectul istoriei este „încărcat de valoare".8 Faptele istoriei constau din omoruri, oprimare, și așa mai departe, fapte care nu pot fi descrise în termeni neutri din punct de vedere moral. Prin folosirea limbajului obișnuit, istoricul este forțat să facă judecăți de valoare. Ba mai mult, prin însuși faptul că istoria se ocupă cu oameni în carne și oase care au motive și scopuri, analiza istoriei trebuie să comenteze în mod necesar cu privire la acestea. De exemplu, dacă cineva este numit „dictator" sau „conducător bun" este o judecată de valoare. Cum l-ar putea descrie cineva pe Hitler fără să facă o oarecare judecată de valoare? Și dacă am încerca un fel de descriere științifică neutră a evenimentelor din trecut, fără nicio interpretare explicită sau implicită a scopurilor umane, oare nu ar fi istoria o cronică seacă fără sens istoric?

O dată ce istoricul recunoaște ce nu poate evita, adică, faptul că trebuie să facă anumite judecăți de valoare cu privire la evenimentele din trecut, istoria lui a pierdut obiectivitatea. Pe scurt, nu se poate ca

istoricul să se separe de istoria sa. El nu poate fi altceva decât ceea ce este, și el este un om cu puncte de vedere și cu prejudecăți exprimate într-un limbaj cu judecăți de valoare prin care el privește lumea. În sensul acesta, obiectivitatea nu poate fi atinsă. Orice scriitor va evalua în mod inevitabil lucrurile din propria sa perspectivă subiectivă și prin cuvinte alese în mod subiectiv.

Istoricii nu pot evita concepțiile despre lume și viață. Orice istoric interpretează trecutul în cadrul general al propriei sale Weltan-schauung (concepție despre lume și viață). În esență, există trei filosofii diferite cu privire la istorie, filosofii în cadrul cărora poate opera istoricul. Acestea sunt concepția haotică, concepția ciclică și concepția liniară despre istorie.9 Pe care dintre acestea o adoptă istoricul este o problemă de credință sau de filosofie. Dacă nu este adoptată o concepție sau alta, interpretarea este imposibilă. Concepțiile despre lume și viață vor determina dacă istoricul privește evenimentele ca pe un labirint fără sens, ca pe o serie de repetări nesfârșite sau ca pe niște evenimente organizate logic pentru atingerea unui țel. Aceste concepții despre lume sunt necesare și în mod inevitabil conțin judecăți de valoare. Așadar, se poate argumenta că fără una dintre aceste concepții despre lume istoricul nu poate inter

preta evenimentele din trecut; dar obiectivitatea devine imposibilă prin prisma unei concepții despre lume și viață.

O concepție despre lume și viață nu este generată din fapte. Faptele nu vorbesc pentru ele însele. Faptele capătă sens numai în cadrul contextului general al unei concepții despre lume și viață. „Materialul" istoriei nu are niciun sens fără structura oferită de cadrul unei concepții despre lume și viață. Augustin, de exemplu, a privit istoria ca o mare teodicie, dar Hegel a văzut-o ca o dezvăluire (desfășurare) a divinului. Presupunerile religioase sau filosofice sunt cele care i-au determinat pe acești doi gânditori să dezvolte o anumită concepție și nu faptele arheologice sau evenimentele însele. Filosofiile orientale cu privire la istorie sunt și mai diverse; ele implică un model ciclic și nu unul liniar. Dar fără un punct de vedere atotcuprinzător nu ar putea exista un cadru în care să interpretăm evenimentele specifice.

Şi o dată ce admitem caracterul relativ şi de perspectivă al concepţiei despre lume şi viaţă a unui istoric, relativiştii istorici insistă că am renunţat la orice drept de a revendica obiectivitate. Dacă există mai multe moduri de a interpreta acelaşi fapt, în funcţie de perspectiva generală adoptată de cineva, atunci nu există o singură interpretare obiectivă a istoriei.

Orice istoric este produsul epocii sale. În afară de folosirea conştientă a cadrului filosofic, istoricul este supus programării inconştiente care-l face să fie un produs al epocii sale. Este imposibil pentru istoric să se retragă şi să privească istoria în mod obiectiv deoarece şi el face parte din procesul istoric. Prin urma fe, sinteza istorică depinde de personalitatea scriitorului cât şi de cadrul social şi religios în care trăieşte el.10 în sensul acesta, trebuie să-l studiem pe istoric mai înainte ca da a-i putea înţelege istoria.

Întrucât istoricul face parte din procesul istoric, obiectivitatea nu poate fi atinsă niciodată. Istoria unei generaţii va fi rescrisă de generaţia viitoare, şi aşa mai departe. Niciun istoric nu poate transcende relativitatea sa istorică şi impresia pe care a făcut-o asupra lui procesul lumii din afară.11 în cel mai bun caz, pot exista interpretări istorice succesive, care nu au un caracter final, fiecare dintre ele privind istoria din punctul de vedere al istoricilor propriei generaţii. Prin urmare, nu există un istoric neutru; fiecare istoric continuă să fie un copil al epocii sale.

Selecţia şi aranjarea materialelor este o decizie subiectivă a istoricului. O dată ce istoricul ia documentele sale fragmentare (p. 286), pe care trebuie să le privească în mod indirect prin interpretarea sursei originale (p. 185), el ia documente selectate din materialul din arhivele disponibile (p. 287), şi, prin folosirea propriului său limbaj care conţine judecăţi de valoare (p. 288), în cadrul concepţier

generale despre lume şi viaţă pe care o adoptă (p. 288), el nu numai că interpretează evenimentele din punctul de vedere a propriei sale generaţii (p. 289) ci el trebuie să selecteze şi să aranjeze istoria potrivit cu propria sa preferinţă subiectivă (p. 290). Pe scurt, mai înainte ca el să ia stiloul ca să scrie, el şi-a pierdut obiectivitatea. Adică,

în procesul de scriere a relatărilor fragmentare și indirecte din propria sa perspectivă filosofică și personală există un plus de alegere subiectivă în aranjarea materialului.

Selecția și aranjarea materialului va fi determinată de factorii personali și sociali pe care i-am discutat deja. Produsul final scris va fi prejudiciat prin ceea ce este inclus și prin ceea ce este exclus din material. Va fi lipsit de obiectivitate prin felul în care este aranjat și prin accentul pus în prezentarea generală. Selecția făcută în ce privește cadrul dat va fi îngustă sau largă, clară sau confuză. Oricare ar fi natura sa, cadrul este în mod necesar o reflectare a felului de gândire al istoricului.1 Aceasta ne îndepărtează și mai mult de cunoașterea obiectivă a ce s-a întâmplat cu adevărat. Prin urmare, subiectiviștii trag concluzia că orice speranțe de obiectivitate sunt spulberate definitiv.

Încercări de a păstra obiectivitatea în istorie în ciuda acestor obiecții aparent formidabile cu privire la posibilitatea obiectivității istorice, au fost o serie de apărători vajnici ai poziției obiectiviste. Acum vom examina argumentele lor, într-o încercare de a determina dacă există o bază obiectivă pentru a crede în minunile istorice care se presupune că sprijină adevărul afirmațiilor creștine.

Problema accesului indirect. Dacă prin „obiectiv" se înțelege cunoaștere *absolută*, atunci, desigur, niciun istoric nu poate fi obiectiv. Acceptăm faptul acesta. Pe de altă parte, dacă „obiectiv" înseamnă o prezentare *dreaptă* (corectă, echilibrată) *dar care poate fi revizuită*, prezentare pe care oamenii rezonabili ar trebui să o accepte, atunci rămâne deschisă ușa pentru posibilitatea obiectivității. Presupunând acest ultim sens, se poate argumenta că istoria poate fi la fel de obiectivă ca și unele științe.13 De exemplu, paleontologia (geologia istorică) este considerată una dintre cele mai obiective dintre științe. Ea se ocupă cu fapte și procese fizice din trecut. Totuși, evenimentele reprezentate de descoperirile fosile nu sunt *accesibile* într-un mod mai direct și nu sunt mai *repetabile* pentru omul de știință decât sunt pentru istoric evenimentele istorice. Este adevărat că există unele diferențe. Fosila este o întipărire mecanică a evenimentului original iar martorul ocular al istoriei se poate să fie mai puțin precis în relatarea

sa. Dar istoricul poate arăta că procesele naturale pot altera urma fosilă.

la fel cum este o filtrare personală a evenimentelor prin mărturia martorului ocular. Cel puțin, se poate argumenta că dacă putem determina integritatea și credibilitatea martorului ocular, nu putem nega posibilitatea obiectivității în istorie după cum nu o putem nega nici în geologie.

Omul de știință poate susține că el poate repeta procesele din trecut prin experimente în prezent, în timp ce istoricul nu poate face aceasta. Dar și aici situațiile sunt similare, deoarece în acest sens și istoria poate fi „repetată". Tipare similare de evenimente, prin care pot fi făcute comparații, se repetă astăzi la fel ca și în trecut. Pot fi îndeplinite experimente sociale limitate pentru a vedea dacă istoria umană „repetă", iar „experimente" pe scară largă pot fi observate în mod natural în diferite condiții din istoria contemporană a lumii. Pe scurt, istoricul, la fel ca și omul de știință, are uneltele necesare pentru a determina ceea ce s-a întâmplat cu adevărat în trecut. Lipsa accesului direct la faptele sau evenimentele originale nu-l împiedică pe unul mai mult decât pe celălalt.

De asemenea, faptele științifice nu vorbesc pentru ele însele", după cum nu o fac nici faptele istorice.1 în primul rând, dacă „fapt" înseamnă evenimentul original, atunci nici istoria și nici geologia nu sunt în posesia vreunui fapt. Trebuie considerat că „fapt" înseamnă informația cu privire la evenimentul original, și în acest sens faptele nu există doar în mod subiectiv în mintea istoricului. Faptele sunt date obiective și datele sunt date, fie că le citește cineva, fie că nu le citește. Ceea ce face cineva cu datele, adică, sensul sau interpretarea pe care le-o dă, nu poate elimina nicidecum datele. Atât pentru știință cât și pentru istorie rămâne un miez solid de date obiective. Așadar, ușa pentru obiectivitate rămâne deschisă. În felul acesta am putea face o distincție validă între propagandă și istorie: propaganda este lipsită de o bază suficientă în fapte obiective, în timp ce istoria are o asemenea bază. De fapt, fără fapte obiective nu putem protesta împotriva istoriei sau propagandei prost scrise. Dacă istoria este în întregime în mintea

istoricului, atunci nu există riici un motiv pentru a o privi în orice fel ne place.

Aceasta ne aduce la întrebarea crucială: „Oare vorbesc faptele pentru ele însele?" deoarece sunt obiective. Ar putea fi adus un argument în favoarea unui răspuns afirmativ: Dacă este o contradicție în termeni să afirm că există fapte fără semnificații, întrucât însăși afirmația despre așa-zisa lipsă de semnificație a faptelor este o afirmație logică referitoare la fapte. Prin urmare, toate faptele au o semnificație; nu există așa-zise fapte „goale". Dar acest argument nu dovedește cu adevărat că faptele vorbesc pentru sine. Argumentul arată că faptele pot avea o semnificație și că au o asemeneasem OBIECTIVISM ȘI ISTORIE 32I

nificație. Dar dacă trebuie să dovedească afirmația de mai sus (și nu reușește s-o facă), este că faptele au numai *o singură* semnificație și că această este evidentă. Faptul că nu pot fi făcute afirmații logice despre fapte fără a atribui o semnificație oarecare faptelor nu dovedește că semnificația este ceva ce emană din faptele propriu-zise. Este posibil ca semnificația să fie atribuită faptelor de persoana care a făcut afirmații logice cu privire la ele. De fapt, numai persoane inteligente pot face afirmații cu sens (pot emana semnificații). Nu este deloc clar în logice un fapt obiectiv poate avea un sens în sine și de la sine. Un subiect (adică, o persoană inteligentă) face afirmații logice despre obiecte (sau despre alte subiecte), dar obiectele ca atare nu sunt subiecte care să facă afirmații cu sens. Lucrurile stau așa, afară de cazul că presupunem că toate faptele obiective sunt de fapt „minți mici" care transmit semnificații sau „transmițători" prin care comunică alte inteligențe sau Inteligența. Dar a presupune aceasta ar însemna să invocăm o anumită concepție despre lume și viață pentru a dovedi că „faptele vorbesc pentru ele însele". Și chiar atunci, ar putea fi argumentat că faptele nu vorbesc pentru ele însele ci pentru Inteligența (Dumnezeu) care vorbește prin ele.

Prin urmare, pare cel mai potrivit să tragem concluzia că faptele obiective nu vorbesc pentru ele însele. Mințile finite pot da interpretări diferite faptelor, sau o Minte infinită le poate da o interpretare absolută, dar nu există doar o singură interpretare obiectivă pe care

le-o poate da o minte finită. Desigur, dacă există o Minte absolută din al cărei punct de vedere faptelor li se dă un sens absolut şi final, atunci există o interpretare obiectivă a faptelor cu care toate minţile finite ar trebui să fie de acord că este sensul final. Dacă teismul este corect ca şi concepţie despre lume şi viaţă (aşa cum am argumentat în Capitolul 13), atunci există un sens obiectiv pentru toate faptele din lume. Toate faptele sunt fapte teiste şi nicio interpretare nonteistă a lor nu este obiectivă sau adevărată. Prin urmare, obiectivitatea în istorie este posibilă, întrucât într-o lume teistă istoria ar fi *istoria lui Dumnezeu*. Obiectivitatea, deci, este posibilă în cadrul unei anumite concepţii despre lume şi viaţă.

Problema relatărilor istorice fragmentare. Faptul că relatările istorice sunt fragmentare nu distruge obiectivitatea istoriei după cum nici rămăşiţele fosile fragmentare nu distrug obiectivitatea geologiei. Rămăşiţele fosile reprezintă numai un procentraj foarte mic din fiinţele vii din trecut. Aceasta nu-i împiedică pe oamenii de ştiinţă să reconstituie o imagine obiectivă a ce s-a întâmplat cu adevărat în istoria geologică. În mod asemănător, istoria omenirii ne este transmisă numai prin însemnări parţiale. Oamenii de ştiinţă reconstituie uneori un om întreg numai pe baza unor rămăşiţe parţiale din schelet

— Chiar pe baza unui singur maxilar. Chiar dacă această procedură este pe bună dreptate suspectă, totuşi, nu este nevoie de fiecare os pentru a completa imaginea completă a întregului animal. La fel ca şi un mozaic: dacă avem piesele cheie putem reconstitui întregul cu un grad ridicat de probabilitate. Desigur, reconstituirea atât în ştiinţă cât şi în istorie este supusă revizuirii. Descoperirile ulterioare pot furniza fapte noi care impun o interpretare nouă. Dar în fapte există cel puţin o bază obiectivă pentru sensul atribuit descoperirii. Interpretările nu pot crea faptele şi nici nu le pot ignora, dacă se apropie de obiectivitate. Aşadar, putem trage concluzia că istoria nu trebuie să fie mai puţin obiectivă decât geologia doar pentru că istoria depinde de relatări fragmentare. Cunoaşterea ştiinţifică este de asemenea parţială şi depinde de presupuneri şi de un cadru general

care se poate dovedi inadecvat în urma descoperirii mai multor fapte.

Oricare ar fi dificultatea, dintr-un punct de vedere strict ştiinţific, de a completa golurile dintre fapte, o dată ce am adoptat o poziţie filosofică faţă de lume, problema obiectivităţii în general este rezolvată. Dacă există un Dumnezeu, atunci tabloul general este deja zugrăvit; faptele istoriei nu vor face decât să completeze detaliile sensului. Dacă acesta este un univers teist atunci schiţa artistului este deja cunoscută în avans; detaliile şi culorile vor veni numai pe măsură ce faptele istoriei sunt potrivite în schiţa generală care se ştie că este corectă, pe baza cadrului teist. În sensul acesta, obiectivitatea istorică este posibilă cu certitudine în contextul unui cadru dat cum este concepţia teistă despre lume şi viaţă. Obiectivitatea rezidă în concepţia care potriveşte cel mai bine faptele în sistemul general, adică, în consecvenţa sistematică.

Problema selecţiei materialului. Faptul că istoricul trebuie să selecteze materialele sale nu face în mod automat ca istoria să fie pur subiectivă. Membrii unui juriu fac judecăţi „dincolo de orice îndoială rezonabilă" fără să aibă toate dovezile. Dacă istoricul are dovezile relevante şi cruciale, acestea îi vor fi suficiente ca să atingă obiectivitatea. Nu este nevoie să cunoaştem totul pentru a cunoaşte ceva. Niciun om de ştiinţă nu cunoaşte toate faptele şi cu toate acestea este revendicată obiectivitate pentru disciplina sa. Câtă vreme nu trecem cu vederea fapte importante, nu există niciun motiv pentru a elimina posibilitatea obiectivităţii în istorie sau în ştiinţă.

Selecţia faptelor poate fi obiectivă în măsura în care faptele sunt selectate şi reconstruite în contextul în care au avut loc de fapt evenimentele reprezentate. Întrucât este imposibil pentru orice istoric să includă în relatarea sa toate informaţiile disponibile despre un anumit subiect, este important ca el să selecteze punctele reprezentative pentru perioada despre care scrie.15 Condensareanuim OBIECTIVISM ŞI ISTORIE 333

plică în mod necesar distorsionare. O scriere scurtă poate fi un sumar obiectiv al unei relatări lungi.

Rămâne, însă, întreaga problemă dacă contextul real şi conexiunile evenimentelor din trecut sunt cunoscute (sau pot fi

cunoscute) sau nu. Dacă nu există un cadru acceptat sau o structură acceptată pentru fapte, nu există nicio posibilitate de a reconstitui în miniatură ce s-a întâmplat cu adevărat. Sensul obiectiv al evenimentelor istorice depinde de cunoaşterea conexiunilor pe care le-au avut cu adevărat evenimentele atunci când au avut loc. Dar evenimentele sunt supuse la diferite combinaţii, în funcţie de structura conferită lor de istoric, de importanţa relativă care le este acordată şi de faptul că evenimentele anterioare sunt considerate cauzale sau doar antecedente. Prin urmare, nu există nicio modalitate de a cunoaşte conexiunile originale dacă nu presupunem o ipoteză generală sau o concepţie despre lume şi viaţă prin care să fie interpretate evenimentele. Desigur, obiectivitatea faptelor propriu-zise şi simpla succesiune de fapte anterioare şi posterioare pot fi cunoscute fără a presupune o concepţie despre lume şi viaţă. Dar obiectivitatea *sensului* acestor evenimente nu este posibilă dacă le separăm de structura logică cum este cea furnizată de o ipoteză generală sau de o concepţie despre lume şi viaţă. Aşadar, problema sensului obiectiv în istorie, la fel ca şi problema sensului obiectiv în ştiinţă, depinde de concepţia despre lume şi viaţă (Weltanschauung) a cercetătorului. Sensul obiectiv depinde de sistem. Numai într-un sistem dat pot fi înţelese sensurile obiective ale evenimentelor. O dată ce un sistem este cunoscut, este posibil să reconstituim un tablou obiectiv al trecutului printr-o selecţie echilibrată şi reprezentativă.

Problema structurării materialului istoriei. Singurul lucrul pe care-l poate cunoaşte istoricul cu privire la evenimente din trecut, fără să presupună că un cadru de interpretare este adevărat, este doar *caracterul faptic* şi *succesiunea* evenimentelor. Când istoricul trece de faptele propriu-zise şi de simpla ordine a evenimentelor şi începe să vorbească despre legături cauzale şi importanţă relativă, el a presupus un cadru de interpretare prin care interpretează faptele. Dacă faptele au avut sau nu legăturile cauzale presupuse şi importanţa atribuită lor depinde de corectitudinea concepţiei despre lume şi viaţă „în cadrul căreia sunt interpretate. A spune că faptele au „un aranjament intern" nu face decât să evite întrebarea. Adevărata întrebare este: Cum putem cunoaşte aranjamentul corect? întrucât faptele pot fi aranjate în cel

puţin trei moduri diferite (haotic, ciclic şi liniar), nu răspundem nicidecum la întrebare când presupunem că faptele au fost aranjate în unul dintre aceste moduri. Acelaşi set de puncte pot fi unite cu linii trase în multe feluri. Presupunerea că istoricul nu face

decât să descopere liniile (şi nu să le traseze) este neîntemeiată. În absenţa unui cadru de interpretare prin care să privim faptele, nu ştim că liniile (care unesc punctele) sunt acolo. De aceea, problema sensului obiectiv al istoriei nu poate fi rezolvată fără a face apel la o concepţie despre lume şi viaţă.16 O dată ce este cunoscută schema generală, putem cunoaşte plasarea obiectivă (semnificaţia) faptelor. Dar în absenţa unei structuri, „materialul" nu înseamnă nimic.

Fără o structură generală nu există nicio modalitate de a şti care evenimente din istorie sunt cele mai semnificative şi, prin urmare, nu există nicio modalitate de a cunoaşte semnificaţia adevărată a acestora şi a altor evenimente în contextul lor general. Argumentul potrivit căruia importanţa unui eveniment depinde de numărul de oameni pe care-i influenţează este inadecvat pentru mai multe motive. În primul rând, este o formă de utilitarism istoric şi ca atare este supus aceloraşi critici ca şi orice alt test utilitarist pentru adevăr (vezi Capitolul 6). Cantitatea nu determină calitatea; singurul lucru dovedit de influenţa mare este influenţă mare şi nu importanţă sau valoare mare. Chiar şi după ce majoritatea oamenilor au fost influenţaţi, putem încă să ne mai întrebăm cu privire la adevărul sau valoarea evenimentului care i-a influenţat. Semnificaţia nu este determinată de rezultatul final ci de cadrul general de interpretare. Desigur, dacă presupunem ca şi cadru general ideea că evenimentele care influenţează pe cei mai mulţi oameni pe termen lung sunt cele mai semnificative, atunci cadrul utilitarist va determina într-adevăr semnificaţia unui eveniment. Dar ce drept avem să presupunem un cadru utilitarist în detrimentul unuia neutilitarist? Şi iarăşi, problema se reduce la justificarea cadrului general sau a concepţiei despre lume şi viaţă.

Argumentul oferit de unii obiectivişti, potrivit căruia evenimentele din trecut trebuie să fie structurate deoarece în caz contrar nu pot fi cunoscute, este un argument greşit. Singurul lucru pe

care-l dovedește acest argument este faptul că este necesar să interpretăm faptele printr-o structură *oarecare*, deoarece în caz contrar nu are sens să vorbim despre fapte. La întrebarea: „*Care* structură este corectă?", trebuie să răspundem pe o bază diferită decât faptele însele. Dacă ar exista o obiectivitate a faptelor ca atare, aceasta ar furniza – în cel mai bun caz – doar ce-ul istoriei. Dar semnificaţia obiectivă se ocupă cu *de* ce-ul acestor evenimente; lucrul acesta este imposibil fără o structură logică în care faptele își pot găsi locul sau semnificaţia. Este imposibil să găsim sensul obiectiv fără o concepţie despre lume și viaţă.

Totuși, dat fiind faptul că există o justificare pentru adoptarea unei concepţii teiste despre lume și viaţă, interpretarea obiectivă a istoriei devine posibilă. Căci în cadrul contextului teist fiecare fapt al istoriei

devine un fapt teist. Dată fiind ordinea faptică a evenimentelor și legăturile cauzale cunoscute dintre evenimente, reiese posibilitatea interpretării obiective. Cadrul haotic și cel ciclic sunt eliminate în favoarea cadrului liniar. În cadrul concepţiei liniare cu privire la evenimente, legăturile cauzale ies la suprafaţă ca rezultat al contextului lor într-un univers teist. Teismul furnizează schiţa pe care istoria zugrăvește tabloul complet. Pigmenţii faptelor ca atare capătă sens real atunci când sunt combinaţi în schiţa teistă. În contextul acesta, obiectivatea înseamnă consecvenţă sistematică. Cu alte cuvinte, modalitatea cea mai logică în care faptele istoriei pot fi îmbinate laolaltă într-o schiţă teistă completă este modalitatea în care s-au petrecut evenimentele. În felul acesta teismul poate furniza un cadru obiectiv pentru faptele istorice.

Problema valorii implicate în limbaj. Este de la sine înţeles că limbajul obișnuit exprimă în mod implicit valori, așa încât judecăţile de valoare sunt inevitabile. Aceasta nu înseamnă nicidecum că obiectivatea istorică este imposibilă.17 Obiectivitate înseamnă să fii corect sau echilibrat în abordarea faptelor. Înseamnă a prezenta cât mai corect posibil *ce* s-a întâmplat. Ba mai mult, obiectivitate înseamnă că atunci când interpretează *de ce* s-au întâmplat aceste evenimente,

limbaj dl istoricului ar trebui să atribuie evenimentelor valoarea pe care au avut-o cu adevărat în contextul lor original. Dat fiind că într-o anumită concepţie despre lume şi viaţă anumite lucruri au o valoare dată, o relatare obiectivă a istoriei trebuie să reconstruiască şi să restructureze aceste evenimente cu aceeaşi valoare relativă. În felul acesta obiectivitatea impune efectuarea unor judecăţi de valoare şi nu evitarea lor. Nu se pune problema dacă limbajul care comunică implicit valori poate fi obiectiv, ci dimpotrivă, întrebarea este: „*Care* judecăţi de valoare prezintă în mod obiectiv evenimentele aşa cum s-au petrecut ele în realitate?" O dată ce a fost determinată concepţia despre lume şi viaţă, judecăţile de valoare nu sunt nedorite ci doar subiective; de fapt, ele sunt esenţiale şi sunt cerute în mod obiectiv. Dacă aceasta este o lume teistă, atunci nu ar fi obiectiv dacă am da o altă valoare decât cea adecvată faptelor istoriei.

Problema unei concepţii generale despre lume şi *viaţă*. Trebuie să le dăm dreptate celor care argumentează împotriva obiectivităţii istoriei în afara unei concepţii generale despre lume şi viaţă. Fără o concepţie despre lume şi viaţă nu are sens să vorbim despre sens obiectiv.18 Sensul depinde de sistemul filosofic. În cadrul unui sistem dat, un anumit set de fapte au un sens bine definit, dar în cadrul unui alt sistem se poate să aibă un sens foarte diferit. Sensul nu poate fi determinat fără un context, iar contextul este furnizat de o concepţie despre lume şi viaţă şi nu de faptele propriu-zise.

Dar ţinând cont că acesta este un univers teist, pentru motive pe care le-am expus deja (Capitolul 13), rezultă că obiectivitatea este posibilă. Este posibilă deoarece într-un univers teist fiecare fapt are un sens obiectiv; fiecare fapt este un fapt raportat la Dumnezeu. Toate –evenimentele dintr-un univers teist poartă un sens divin; ele se încadrează în contextul general al scopului suprem. Prin urmare, dacă putem determina care sunt faptele şi dacă le putem atribui un sens în contextul general al universului teist arătând că ele se potrivesc cel mai consecvent cu o interpretare dată, atunci putem afirma că am ajuns la un adevăr obiectiv despre istorie. De exemplu, dacă admitem că acesta este un univers teist şi trupul lui Iisus din Nazaret s-a întors

din mormânt, atunci creștinul poate argumenta că acest eveniment neobișnuit este o minune care confirmă afirmațiile cu valoare de adevăr ale lui Cristos. Dar fără acest cadru teist nu are sens nici măcar să facem o asemenea afirmație. Ipotezele generale (cuprinzătoare) sunt necesare pentru a determina sensul evenimentelor și o ipoteză teistă este esențială pentru a afirma că un eveniment istoric oarecare este o minune.

Problema depășirii condiționării istorice. Nu încape îndoială că orice istoric este produsul epocii sale. Fiecare persoană ocupă un loc relativ în evenimentele schimbătoare din lumea cu dimensiuni de spațiu și timp. Totuși, de aici nu rezultă că, întrucât *istoricul* este un produs al epocii sale, *istoria* lui este de asemenea un produs al epocii sale. Pentru simplul motiv că o *persoană*nu poate evita să aibă un loc relativ în istorie, nu înseamnă că *perspectiva* sa nu poate atinge un grad semnificativ de obiectivitate. Criticii confundă *conținutul* cunoașterii cu *procesul* de atingere a ei.1 Ei confundă *formarea* unei concepții cu *verificarea* ei. Locul de unde cineva obține o ipoteză nu este legat în mod esențial de modul în care el poate stabili adevărul acelei ipoteze.

În afară de aceasta, dacă relativitatea este inevitabilă atunci poziția relativiștilor istorici se contrazice singură. Fie că și concepția lor este condiționată istoric și, prin urmare, lipsită de obiectivitate, fie că nu este relativă ci obiectivă. În acest din urmă caz, ar fi o recunoaștere a faptului că este posibil să fii obiectiv în analiza istoriei. Pe de altă parte, dacă poziția relativismului istoric este ea însăși relativă, nu poate fi considerată ca fiind adevărată în mod obiectiv. Pe scurt, dacă este o opinie subiectivă nu poate elimina posibilitatea ca istoria să poată fi cunoscută în mod obiectiv; iar dacă este un fapt obiectiv despre istorie, atunci faptele obiective pot fi cunoscute cu privire la istorie. În primul caz, obiectivitatea nu este eliminată, iar în al doilea caz relativitatea. Se contrazice singură. Prin urmare, în amândouă cazurile, obiectivitatea este posibilă.

În fine, neîncetata rescriere a istoriei este bazată pe presupunerea că obiectivitatea este posibilă. Ce rost are să te zbați

pentru exactitate dacă nu crezi că revizuirea este mai corectă, în mod obiectiv, decât concepţia anterioară? De ce să faci o analiză critică dacă nu ai ca scop îmbunătăţiri pentru a obţine o concepţie mai corectă? Se poate ca obiectivitatea perfectă să nu poată fi atinsă în practică în cadrul resurselor limitate ale istoricului în majoritatea subiectelor, dacă nu chiar în toate. Dar chiar şi în cazul acesta, incapacitatea de a atinge 100 la sută, este departe de relativitatea totală. Atingerea unui grad de obiectivitate care este supus criticii şi revizuirii este o concluzie mai realistă decât argumentele relativistului. Pe scurt, nu există niciun motiv pentru a elimina posibilitatea atingerii unui grad suficient de obiectivitate istorică.

Problema aranjării materialelor. Nu există niciun motiv pentru care istoricul să nu poată rearanja materialul fără a distorsiona trecutul, întrucât construcţia originală a evenimentelor nu este accesibilă nici istoricului şi nici geologului, este necesar să reconstruim trecutul pe baza dovezilor materiale disponibile. Dar reconstruirea nu implică în mod necesar revizuire; selectarea materialului poate avea loc fără a neglija problemele importante. Orice istoric trebuie să aranjeze materialul său. Lucrul important este dacă aranjamentul corespunde cu aranjamentul original al evenimentelor, aşa cum s-au întâmplat ele cu adevărat. Câtă vreme istoricul încorporează în mod consecvent şi cuprinzător toate evenimentele semnificative potrivit cu concepţia sa justificată despre lume şi viaţă, el nu a sacrificat obiectivitatea. Aranjarea faptelor în conformitate cu modul în care s-au întâmplat în realitate înseamnă a fi obiectiv. Neglijarea faptelor importante şi distorsionarea faptelor sunt lucrurile care distorsionează obiectivitatea.

Istoricul poate dori să fie selectiv în sfera studiului său. El poate alege să studieze numai dimensiunile politice, economice, sau religioase ale unei anumite perioade. Dar o asemenea specializare nu impune în mod necesar subiectivitate totală. Este posibil să te concentrezi, fără a pierde din vedere contextul general în care operezi. Este un lucru să te concentrezi asupra unor aspecte specifice dintr-un domeniu general, dar este cu totul altceva să ignori complet sau să neglijezi sau să distorsionezi în mod deliberat contextul general în care

se desfăşoară evenimentele care constituie obiectul cercetării. Câtă vreme specialistul rămâne în contact cu realitatea şi nu reflectează doar asupra subiectivităţii pure a fanteziei sale, nu există niciun motiv pentru a nu menţine un grad semnificativ de obiectivitate.

Concluzii cu privire la obiectivitate în istorie

Există câteva concluzii generale care pot fi trase din analiza de mai sus cu privire la controversa despre obiectivitate şi subiectivitate. (1) Obiectivitatea absolută este posibilă numai pentru o Inteligenţă infinită. Inteligenţele finite trebuie să se mulţumească cu consecvenţa sistematică, adică, cu o încercare rezonabilă, dar revizuibilă, de a reconstrui trecutul pe baza cadrului de referinţă care încorporează în mod cuprinzător şi consecvent toate faptele într-o schemă generală furnizată de cadrul de referinţă. (2) în acest sens acceptabil al obiectivităţii, istoricul poate fi la fel de obiectiv ca şi omul de ştiinţă. Nici geologul şi nici istoricul nu au acces la date complete sau repetabile. În afară de aceasta, şi unul şi celălalt trebuie să folosească judecăţi de valoare în selectarea şi structurarea materialului parţial care le stă la dispoziţie. (3) în realitate, nici omul de ştiinţă şi nici istoricul nu pot ajunge l la un sens obiectiv fără a folosi o concepţie despre lume şi viaţă prin care să interpreteze faptele. Faptele însele nu pot fi cunoscute fără un cadru oarecare de interpretare. De aceea, necesitatea structurii sau unui cadru de interpretare este crucială pentru problema obiectivităţii. Dacă nu putem stabili pe temeiuri independente de faptele însele dacă aceasta este sau nu o lume teistă, nu există nicio modalitate de a determina sensul obiectiv al istoriei. Pe de altă parte, dacă există motive serioase pentru a crede că acesta este un univers teist (aşa cum am argumentat în Partea a II-a), atunci obiectivitatea în istorie este o posibilitate. Căci o dată ce a fost stabilită perspectiva generală, rămâne doar să vedem care concepţie despre istorie este cea mai consecventă cu acel sistem general. Cu alte cuvinte, consecvenţa sistematică este testul pentru obiectivitate atât în probleme istorice cât şi în probleme ştiinţifice.

Câteva obiecţii împotriva obiectivităţii istoriei miraculosului

Am argumentat deja în favoarea posibilităţii filosofice a

minunilor (în Capitolul 14). În afară de aceasta, în secţiunea de mai sus am oferit motive pentru a susţine că evenimentele istorice pot fi cunoscute în mod obiectiv în cadrul unui context teist. Mai rămân, însă, câteva probleme care trebuie adresate mai înainte ca să putem afirma că vreo minune a avut loc cu adevărat. Prima problemă este dacă evenimentele *miraculoase* pot fi cunoscute în mod istoric.

Obiecţii teologice: Minunile sunt supraistorice

Dacă acceptăm faptul că istoria seculară poate fi cunoscută în mod obiectiv, rămâne totuşi problema subiectivităţii în istoria religioasă. Unii scriitori fac distincţie între *Historie* şi *Geschichte*? *1* Prima este empirică şi poate fi cunoscută într-o oarecare măsură, dar cea de-a

două este spirituală şi nu poate fi cunoscută în mod istoric sau obiectiv. Fiind istorie spirituală sau supraistorie, nu există nicio modalitate obiectivă de a o verifica. Istoria spirituală nu are nicio legătură necesară cu continuumul spaţio-temporal al evenimentelor empirice. Este un „mit" cu semnificaţie religioasă subiectivă pentru credincios, dar nu are niciun temei obiectiv. La fel ca şi povestea despre George Washington şi cireş, *Geschichte* este o povestire alcătuită din evenimente care probabil că nu s-au întâmplat niciodată, dar care îi inspiră pe oameni să facă un bine moral sau religios.

Dacă această distincţie este aplicată la Noul Testament, chiar dacă acceptăm că viaţa şi învăţăturile centrale ale lui Iisus din Nazaret pot fi confirmate în mod obiectiv, nu există nicio modalitate de a confirma dimensiunile miraculoase ale Noului Testament. Minunile nu au loc ca şi o parte din *Historie* şi de aceea nu sunt supuse unei analize obiective; ele sunt evenimente din *Geschichte* şi, ca atare, nu pot fi analizate prin metodologia istorică. Mulţi teologi contemporani au acceptat această distincţie. Paul Tillich a susţinut crezul în validitatea istorică a povestirilor biblice că identificarea credinţei reprezintă o distorsionare dezastruoasă a sensului credinţei".22 El a crezut, la fel ca şi Soren Kierkegaard, că este irelevant pentru credinţă dacă toate evenimentele referitor la Iisus din Nazaret s-au petrecut cu adevărat sau nu. Lucrul important cu privire la un „mit" sau o „minune" nu este

dacă a avut loc în istorie, ci dacă evocă sau nu un răspuns religios adecvat. Cu această idee au fost de acord Rudolf Bultman și Shubert Ogden, împreună cu mulți teologi contemporani.

Chiar și cei ca și Karl Jaspers – care se opun demitizării radicale propuse de Bultman – acceptă, totuși, distincția dintre dimensiunea spirituală și cea empirică a minunilor.23 între cercetătorii ceva mai conservatori, care mențin totuși această distincție, este Ian Ramsey. Potrivit lui Ramsey chiar și C.H. Dodd (*The Interpretation of the Fourth Gospel* – Interpretarea celei de-a patra Evanghelii) C.U.P., 1953) trebuie să admită că „nu este suficient să te gândești la faptele Bibliei ca la niște „fapte istorice brute" cărora evangheliștii le dau o „interpretare „distinctă". Pentru Ramsey Biblia este istorică numai dacă „istoria se referă la situații la fel de ciudate ca și cea la care se face referire în paradigma celei de-a patra Evanghelii: Cuvântul S-a făcut trup". Ramsey trage concluzia: „Nicio încercare de a face limbajul Bibliei să se conformeze unui limbaj public limpede – fie că, limbajul acela este științific sau istoric – nu a reușit vreodată". Pe un ton mai pozitiv, Biblia vorbește despre situații de genul celor „la care existențialiștii se referă când spun că ceva este „autentic" sau „existențial-istoric".24 în orice situație religioasă sau miraculoasă există întotdeauna ceva „mai mult" decât elementul empiric. Situația pur

empirică este „ciudată" (neobișnuită, bizară) și de aceea necesită un ăiscernământ care cere o angajare cu semnificație religioasă.25

Ca răspuns la aceste analize ale obiectivității istorice a minunilor este important să facem câteva observații. (1) Este cert că apologetul creștin nu vrea să susțină că minunile sunt un produs simplu al procesului istoric. Supranaturalul are loc *în* procesul istoric, dar nu este un produs *al* proceselor naturale. Ceea ce îl face să fie miraculos este faptul că nu poate fi explicat numai prin procese naturale; trebuie să existe o intervenție din domeniul supranatural în cel natural, deoarece în caz contrar nu avem nicio minune. Lucrul acesta este adevărat mai ales cu privire la ceea ce am numit o minune

din prima categorie (vezi Capitolul 14), în care procesul prin care Dumnezeu a îndeplinit minunea este necunoscut. Într-o oarecare măsură este adevărat şi cu privire la o minune din categoria a doua, când putem descrie prin mijloace ştiinţifice *cum* a avut loc minunea, dar nu şi *de ce* a avut loc atunci când a avut loc. Chiar şi într-o minune din categoria a doua, motivul *pentru care* un eveniment neobişnuit a avut loc la un anumit moment nu poate fi explicat ca parte *a* procesului natural. Aşadar, în ambele cazuri pare cel mai bine să admitem că dimensiunile miraculoase ale unui eveniment istoric sunt *în* procesul natural, dar nu sunt produse *de* procesul natural. (2) în conformitate cu obiectivitatea istoriei discutată mai sus, nu avem niciun motiv serios pentru care creştinul ar trebui să cedeze în faţa afirmaţiilor teologilor existenţialişti radicali cu privire la dimensiunea obiectivă şi istorică a minunilor. Minunile se poate să nu fie produsul procesului istoric natural, dar ele au loc *în* acest proces. Chiar şi Karl Barth a făcut o distincţie similară când a scris: „Învierea lui Cristos sau a doua Lui venire... nu este un eveniment istoric; istoricii se pot linişti... deoarece noi ne ocupăm aici de evenimentul care, deşi este singurul eveniment real în istor*ie*, nu este în reali*ta*te un produs al istor*ie*i".26

Dar spre deosebire de teologii existenţialişti, noi trebuie să păstrăm şi contextul istoric în care are loc 6 minune, deoarece fără acest context nu există nicio modalitate de a verifica obiectivitatea miraculosului. Minunile au o dimensiune istorică fără de care nu este posibilă obiectivitatea în istoria religioasă. Aşa cum am argumentat mai sus, metodologia istorică poate identifica această obiectivitate (la fel cum obiectivitatea ştiinţifică poate fi dovedită) în cadrul contextului acceptat al unei lumi teiste. Pe scurt, minunile pot fi mai mult decât evenimente istorice, dar ele nu pot fi mai puţin decât evenimentele istorice. Numai dacă minunile au dimensiuni istorice, numai atunci au sens obiectiv şi au valoare apologetică.

(3) o minune poate fi identificată în cadrul unui context empiric sau istoric atât în mod direct cât şi indirect. Minunea posedă câteva caracteristici. Este un eveniment neobişnuit din punct de vedere ştiinţific şi în acelaşi timp este relevant din punct de vedere teologic şi

moral. Prima caracteristică poate fi cunoscută în mod empiric; a doua poate fi cunoscută numai indirect, prin cea empirică, prin faptul că este „ciudată" şi „evocă" ceva „mai mult" decât datele empirice ale evenimentului. De exemplu, naşterea din fecioară este „ciudată" din punct de vedere ştiinţific, dar în cazul lui Cristos reprezintă un „semn" care a fost folosit pentru a atrage atenţia asupra Lui ca fiind „mai mult" decât un simplu om. Caracteristicile teologice şi morale ale unei minuni nu sunt obiective din punct de vedere empiric. În sensul acesta ele sunt cunoscute (experimentate) subiectiv. Aceasta nu înseamnă, însă, că nu există nicio bază obiectivă pentru dimensiunile morale ale unei minuni. Dacă acesta este un univers teist, atunci moralitatea este întemeiată în mod obiectiv în Dumnezeu. Aşadar, natura şi voia lui Dumnezeu sunt temeiurile obiective prin care putem testa dacă un eveniment evocă în mod subiectiv ceea ce este, în mod obiectiv, conform cu natura şi voia lui Dumnezeu. Acelaşi lucru se aplică la dimensiunile de adevăr ale unei minuni. Ele evocă în mod subiectiv un răspuns la o afirmaţie cu valoare de adevăr asociată cu minunea. Totuşi, afirmaţia cu valoare de adevăr trebuie să fie în armonie cu ceea ce se cunoaşte deja despre Dumnezeu; în caz contrar nu ar trebui să credem că evenimentul respectiv este o minune. Este axiomatic că acţiunile unui Dumnezeu teist nu ar fi folosite pentru a confirma ceva ce nu este adevărul lui Dumnezeu.

În rezumat, minunile au loc *în* istorie dar nu sunt în întregime un produs al istoriei. Cu toate acestea, minunile au un temei istoric. Ele sunt *mai mult* decât istorice, dar nu sunt mai puţin decât istorice. Evenimentele supranaturale au în acelaşi timp dimensiuni empirice şi supraempirice. Dimensiunile empirice pot fi cunoscute în mod obiectiv, iar cele supraempirice au un apel subiectiv pentru credincios. Dar chiar şi aici există un temei obiectiv în adevărul şi bunătatea cunoscută a lui Dumnezeu, prin care credinciosul poate judeca dacă o situaţie empiric ciudată care face apel la el pentru a primi un răspuns este cu adevărat o acţiune a acestui Dumnezeu adevărat şi bun.

Obiecţii filosofice: Minunile nu pot fi cunoscute istoric

Pe baza principiului analogiei al lui Troeltsch, unii istorici au ridicat obiecţii cu privire la posibilitatea confirmării unei minuni pe

baza mărturiilor despre trecut. Troeltsch a enunţat problema în felul următor:

Pe baza analogiei cu evenimentele cunoscute de noi, noi încercăm prin conjunctură şi prin înţelegere solidara – să explicăm şi să reconstruim trecutul… întrucât noi discernem acelaşi proces sau fenomen atât în trecut cât şi în prezent, noi vedem, acolo şi aici, diferitele cicluri istorice ale vieţii umane care se influenţează şi se intersectează unele cu altele…

Fără uniformitate noi nu am putea cunoaşte nimic cu privire la trecut, deoarece fără o analogie cu prezentul nu am putea cunoaşte nimic cu privire la trecut.27 Conform acestui principiu unii au argumentat că „oricâte mărturii din trecut am avea, ele nu sunt suficiente pentru a confirma ca realitate din trecut un fapt care nu poate fi întâlnit în realitatea prezentă… în orice alt caz martorul ar putea avea un caracter perfect – toate acestea nu ajută la nimic…" 8 Cu alte cuvinte, afară de cazul că cineva poate identifica minuni în prezent, el nu are nicio experienţă pe baza căreia să înţeleagă pretinsele minuni din trecut. Istoricul, la fel ca şi omul de ştiinţă, trebuie să adopte un scepticism metodologic faţă de pretinsele evenimente din trecut pentru care nu are o paralelă în prezent. Prezentul este temelia pentru cunoaşterea trecutului de către noi. F.H. Bradley a spus: Am văzut că istoria se bazează în ultimă instanţă pe o deducţie din experienţa noastră, o judecată bazată pe starea prezentă de fapt…; când ni se cere să afirmăm existenţa în trecut a unor evenimente – nişte efecte ale căror cauze sunt în mod declarat fără analogie în lumea în care trăim şi pe care o cunoaştem – nu putem da niciun alt răspuns decât acesta, că… ni se cere să construim o casă fără fundaţie… Şi cum am putea încerca lucrul acesta fără să ne contrazicem singuri? în urma unei examinări atente, principiul analogiei al lui Troeltsch se dovedeşte a fi similar cu obiecţia lui Hume cu privire la minuni, obiecţie bazată pe uniformitatea din natură. Nicio mărturie despre pretinsele minuni nu ar trebui acceptată dacă contrazice mărturia uniformă a naturii. Într-un mod asemănător, Troeltsch ar vrea să respingă orice eveniment particular din tercut

pentru care nu există un analog în experienţa uniformă a prezentului. Există cel puţin două motive pentru a respinge argumentul lui Troeltsch bazat pe analogie, în primul rând, argumentul evită întrebarea, presupunând – fără să dovedească, însă – o interpretare naturalistă a tuturor evenimentelor *istor*ice. Este o excludere metodologică a posibilităţii de acceptare a miraculosului în istorie. Mărturia pentru regularitate în general nu este nici*decum o* mărturie împotriva unui eveniment neobişnuit în particular. Cazurile *sunt dife*rite şi nu ar trebui să fie evaluate în acelaşi mod. Generalizările empirice (de ex., „oamenii nu învâază din morţi") nu trebuie folosite ca şi contra-mărturii la relatările unor martori oculari care spun că într-un caz particular cineva a înviat din morţi.

Dovezile istorice pentru un anumit eveniment istoric particular trebuie să fie evaluate pe baza propriilor lor merite, separat de generalizările cu privire la alte evenimente.

Există o a doua obiecţie la argumentul de tipul analogiei lui Troeltsch, şi anume, argumentul dovedeşte prea mult. Richard What-ley a argumentat convingător, pe baza acestei presupuneri uniformiste nu numai că minunile ar fi excluse, ci ar fi excluse şi multe evenimente neobişnuite din trecut, inclusiv cele care s-au petrecut cu Napoleon Bonaparte.30 Nimeni nu poate contesta că probabilitatea împotriva succesului lui Napoleon a fost ridicată. Armata lui impresionantă a fost nimicită în Rusia; totuşi, peste câteva luni el a condus o altă armată mare împotriva Germaniei, armată care a fost de asemenea decimată la Leipzig. Totuşi, poporul francez i-a dat o altă armată, suficient de puternică pentru a rezista formidabil în Franţa. Lucrul acesta s-a repetat de cinci ori până când, în cele din urmă, el a fost exilat pe o insulă. Nu încape îndoială că evenimentele din cariera lui au fost extrem de improbabile. Dar nu avem niciun motiv ca pe acest temei să punem la îndoială istoricitatea aventurilor lui Napoleon. Istoria, spre deosebire de o ipoteză ştiinţifică, nu depinde de ceea ce este universal şi repetabil. Dimpotrivă, istoria se bazează pe suficienţa mărturiei credibile cu privire la evenimente particulare şi nerepetabile. Dacă nu ar fi aşa, nu am putea afla nimic din istorie.

Este clar că este greșit să importăm metodele uniformiste din experimentarea științifică și să le aplicăm la cercetarea istorică. Repetabilitatea și generalitatea sunt necesare pentru a stabili o lege științifică sau niște tipare generale (pentru care minunile ar fi excepții particulare). Dar această metodă nu se aplică nicidecum la istorie. Lucrul de care este nevoie pentru stabilirea (confirmarea) evenimentelor istorice este o mărturie credibilă că aceste evenimente au avut loc cu adevărat. Tot așa stau lucrurile și cu minunile. Este o greșeală nejustificabilă în metodologia istorică să presupunem că niciun eveniment neobișnuit sau particular nu poate fi crezut, indiferent cât de solide sunt dovezile în sprijinul lui. Principiul analogiei al lui Troeltsch ar distruge gândirea istorică autentică. Istoricul onest trebuie să fie deschis pentru posibilitatea evenimentelor unice și particulare din trecut, fie că ele sunt miraculoase sau nu. El nu trebuie să excludă apriori posibilitatea confirmării evenimentelor cum sunt învierea lui Cristos, fără a exmina cu atenție mărturiile și dovezile cu privire la ele.

Sumar şi concluzii

*

Creștinismul face afirmații despre aspecte miraculoase ale unor evenimente istorice. Unii istorici se plâng, însă, că nu există o bază obiectivă pentru determinarea trecutului. Și chiar dacă ar exista o bază obiectivă, minunile nu fac parte din istoria obiectivă. În sprijinul acestei afirmații se argumentează că istoricul are la dispoziție numai materiale fragmentare și indirecte, dintre care el nu selectează decât o porțiune pentru care el oferă propria sa structură interpretativă și prin care el construiește trecutul pentru propria sa generație în termenii propriei sale concepții despre lume și viață. Rezultatul net este că obiectivitatea este imposibilă. Se argumentează de asemenea de către subiectiviști că istoria minunilor nu este observabilă în mod empiric; este supraistorie sau mit, folosită pentru a evoca un răspuns religios subiectiv, dar nu este o descriere credibilă a trecutului.

Aceste obiecții, însă, sunt greșite. Istoria poate fi la fel de obiectivă ca și știința. Și geologul are la dispoziție numai dovezi

fragmentare, indirecte şi nerepetabile, pe care le interpretează din punctul său de vedere şi în termenii propriilor sale valori şi cadre de interpretare. În această privinţă, istoria poate fi la fel de obiectivă ca şi geologia. Deşi este adevărat că un cadru de interpretare este necesar pentru obiectivitate, nu este adevărat că orice concepţie despre lume şi viaţă trebuie să fie totalmente relativă şi subiectivă. De fapt, acest argument se contrazice singur, deoarece presupune că există o afirmaţie obiectivă cu privire la istorie, şi anume, că orice afirmaţii cu privire la istorie sunt în mod necesar lipsite de obiectivitate.

În ce priveşte obiecţia că istoria minunilor nu poate fi verificată în mod obiectiv, trebuie remarcate două idei importante. În primul rând, minunile pot avea loc *în* procesul istoric, fără a fi produse *ale* acelui proces natural. Bineînţeles că minunea este „mai mult" decât elementul pur empiric. Minunile creştine afirmă că sunt mai mult decât empirice, dar ele nu sunt mai puţin decât istorice. Lucrul acesta este important deoarece cel puţin dimensiunile istorice şi ştiinţifice neobişnuite ale minunilor sunt supuse verificării obiective şi istorice, în afară de aceasta, dimensiunile morale şi teologice ale minunilor nu sunt totalmente subiective. Ele cer un răspuns subiectiv, dar există standarde obiective de adevăr şi bine (în armonie cu Dumnezeul teist) prin care minunile pot fi evaluate în mod obiectiv. Putem trage concluzia, deci, că uşa pentru obiectivitatea istoriei, şi astfel pentru istoricitatea obiectivă a minunilor, este deschisă. Principiul uniformist al analogiei, care nu răspunde nicidecum la întrebare, nu poate închide uşa apriori. Dovezile care sprijină caracterul *general* al legilor ştiinţifice nu pot fi folosite în mod legitim pentru a exclude dovezile

Istorie solide pentru evenimente neobişnuite dar *particulare* din istorie. Acest gen de argument nu numai că este uniformist în esenţa lui, ci, dacă este aplicat consecvent elimină o mare parte a istoriei seculare cunoscute şi acceptate. Singura modalitate cu adevărat onestă este de a examina cu atenţie dovezile pentru pretinsa minune, pentru a-i putea determina autenticitatea. Lucrul acesta va fi făcut în capitolul următor.

LECTURI SELECTATE PENTRU CAPITOLUL 15

Clark, Gordon. *Historiography*: *Secular and Religious*. Collingwood, R.G. *the idea of History*.

— *Essays in the Philosophy of History*.

Dray, W.H. (ed.). *Philosophy of History*. Harvey, Van A. *The Historian and the Believer*. Meyerhoff, Hans (ed.). *The Philosophy of History*. Montgomery, John W. *The Shape of the Past*. Popper, Karl. *The Poverty of Historicism*. Stern, Fritz (ed.). *The Varieties of History*.

Whatley, Richard. *Historical Doubts Relative to Napoleon Bonaparte*.

Note;

1. Vezi Charles Beard, „That Noble Dreamo în *The Varieties of History* (Varietăţi istorice), p. 323 – 25. Discuţia de aici urmează un sumar excelent găsit în teza nepublicată a lui William L. Craig, „the nature of Nistory…" (trinity Divinity School, Deerfield, 111, 1976).

2. Carl L. Becker, „What Are Historical facts", în *The Philosophical History of Our*

Time.

3. Beard, „That Noble Dream", p. 323.

4. E.H. Carr, *What îs History*, p. 20.

5. Beard, „That Noble Dream", p. 324.

6. Carr, *What îs History*, p. 9.

7. W.H. Walsh, *Philosophy of History*, p. 32.

8. W.H. Dray, *Philosophy of History*, p. 23.

9. Beard, „Written History as an Act of Faith", în Philosophy (Filosofie), ed. Meyerhoff, p. 151.

10. Vezi Henri Pirenne, „What Are Historians Trying to Do?", în *Philosophy*, ed. Meyerhoff, p. 97.

11. R.G. Collingwood, *the idea of History*, ed. T.M. Know, p. 248.

12. Beard, „Written History as an Act of Faith", p. 150 – 51.

13. Marc Block, *The Historians Craft*, p. 50.

14. Vezi critica Evidenţialismului în Cap. 5.

15. Vezi R.G. Collingwood, „The Limits of Historical Knowledge", în *Essays in the Philosophy of History*, ed. William Debbins, p. 100.

16. Vezi Partea I, Capitolul 5.

17. Vezi Herbert Butterfield, „Moral Judgements în History", în *Philosophy*, ed. Meyerhoff, p. 244.

18. Vezi Karl Popper, *The Poverty of Historicism*, p. 150 și urm.

19. Vezi Maurice Mandelbaum, *The Problem of Historical Knowledge*, p.! 94.

20. Vezi Ernest Nagel, „The Logic of Historical Analysis", în *Philosophy*, ed. Meyerhoff, p. 208.

21, Vezi Martin Kahler, *The So-Calted Historical Jesus*, p. 63.

22. Paul Tillich, *Dynamics of Faith*, p. 87.

23. Vezi Karl Jaspers și Rudolf Bultmann, *Myth and Christianity*, p. 16, 17.

24. Ian Ramsey, *Religious Language*, p, 118, 119, 122.

25. Ramsey, cap. 1.

26. Karl Barth, *The Word of God and the Word of Man*, p. 90.

27. E. Troeltsch, „Historiography", în *Encyclopedia of Religion and Ethics*, ed. James Hastings.

28. Carl Becker, „Detachment and the Writing of History", în *Detachment and the Writing of History*, ed, Phil L. Snyder, p. 12 – 13.

29. F. H, Bradley, *The Presuppositions of Criticat History*, *p. 100*.

30. Richard Whately, *Historical Doubts Relative to Napoleon Bonaparte*.

Capitolul

16

Credibilitatea istorică a Noului Testament în capitolul precedent s-a arătat că istoria poate fi cunoscută în mod obiectiv. În capitolul de față vom analiza dacă relatările cu privire la viață, învățăturile și moartea lui Cristos, așa cum sunt prezentate în documentele Noului Testament, sunt credibile din punct de vedere istoric. Capitolul acesta este o etapă importantă în cadrul expunerii apologetice generale a pledoariei în favoarea creștinismul istoric. Discuția va servi nu numai ca o bază pentru istoricitatea afirmațiilor lui Cristos că este Fiul întrupat al lui Dumnezeu, ci și pentru istoricitatea confirmării minunii învierii lui Cristos din mormânt. Există două etape importante în stabilirea credibilității istorice a Noului Testament. În primul rând, este problema *autenticității* documentelor Noului Testament. În al

doilea rând, este problema *credibilității* scriitorilor Noului Testament.

Autenticitatea documentelor Noului Testament

Direcţia pe care o urmează argumentul în aceste capitole este următoarea: (1) documentele Noului Testament sunt credibile din punct de vedere istoric (Capitolul 16); (2) aceste documente îl prezintă în mod corect pe Cristos afirmând că El este Dumnezejil întrupat şi confirmă afirmaţia Lui prin arătarea faptului că El a împlinit profeţii, că a trăit o viaţă fără păcat şi miraculoasă, şi că El a prezis şi a împlinit învierea Sa din morţi (Capitolul 17); (3) prin urmare, dumnezeirea lui Cristos este confirmată în mod istoric şi miraculos.

Există trei elemente în stabilirea autorităţii documentelor Noului

Testament: în primul rând, examinarea copiilor manuscriselor existente; în al doilea rând, compararea manuscriselor Noului Testament cu cele din istoria antică seculară; în al treilea rând, datarea surselor originale ale acestor manuscrise.

Manuscrisele existente ca dovezi pentru Noul Testament

Pentru Noul Testament există manuscrise mult mai multe şi mult mai corecte decât pentru orice altă carte din lumea antică. Există mult mai multe manuscrise copiate cu cea mai mare exactitate şi la date mai timpurii decât pentru orice lucrare seculară clasică din antichitate. Mai întâi, să examinăm numărul şi natura manuscriselor Noului Testament.1

Fragmentul John Rylands (P52). Acest papirus conţine cinci versete din Ioan 18: 31 – 33, 37 – 38. Este datat între 117 – 138 d.Hr. Marele filolog Adolf Deissmann a argumentat că poate fi chiar mai timpuriu. Manuscrisul este păstrat în Biblioteca John Rylands din Manchester, Anglia.

Papirusurile Bodmer (P66, P72, P75). Aceste papirusuri dateză din jurul anului 200 d.Hr. Ele conţin cea mai mare parte a Evangheliei după Ioan şi după Luca, împreună cărţile lui Iuda, 1 Petru şi 2 Petru.

Aceste manuscrise conţin cele mai vechi copii complete ale unor cărţi din Noul Testament.

Codex Vaticanus (B). Acest manuscris datează din perioada 325 – 350 d.Hr. Este un manuscris de pergament care conţine întregul Nou Testament cât şi traducerea greacă (LXX) a Vechiului Testament. A fost descoperit de cercetători textuali moderni în 1475 când a fost catalogat în Biblioteca de la Vatican, unde continuă să se afle în prezent.

Codex Sinaiticus (*Aleph*). Acest manuscris datează din jurul anului 340 d.Hr. Este de asemenea din pergament şi conţine întreg Noul Testament şi jumătate din Vechiul Testament. Contele Tischendorf l-a descoperit într-o mănăstire de pe Muntele Sinai, în 1844. Este conţinut în colecţia de la Biblioteca Universităţii din Leipzig, Germania.

Codex Ephraemi Rescriptus (C). Acest manuscris datează din jurul anului 350 d.Hr. Conţine numai o parte din Vechiul Testament, dar cea mai mare parte a Noului Testament. Peste manuscrisul original a fost scris ulterior, dar scrierea originală a fost restaurată prin reactivare chimică. Se află în posesia Bibliotecii Naţionale din Paris.

Codex Alexandrinus (a). Datând din jurul anului 450 d.Hr., şi acesta este un manuscris de pergament complet al Bibliei, cu foarte mici lipsuri. Se află în Biblioteca Naţională a Muzeului Britanic.

Ar trebui să ţinem minte că deşi manuscrisele de pergament de mai sus datează din secolele al patrulea şi al cincilea, ele reprezintă în întregime sau în parte un text de tip „alexandrin" (tip Alexandria, Egipt), care datează din jurul anului 100 – 150 d.Hr.

Codex Bezae (D). Datând din jurul anului 450 sau 550 d.Hr., acest manuscris este scris atât în latină cât şi în greacă. A fost descoperit în anul 1562 de către teologul francez Theodore de Beza, care l-a dăruit Universităţii Cambridge. Acest manuscris conţine cele patru Evanghelii, Faptele şi o parte din 3 Ioan.

Alte manuscrise greceşti timpurii. Există numeroase manuscrise greceşti timpurii. *Codex Claromontanus* (D2) datează din jurul anului 550 d.Hr. şi conţine o mare parte din Noul Testament. *Codexbasilien-sis*

(E) conţine cele patru Evanghelii şi datează din secolul al optulea. *Codex Laudianus* (E2) conţine Faptele şi datează din secolul al şaselea sau al şaptelea. Acestea sunt urmate de numeroase alte manuscrise care conţin părţi din Noul Testament sau Noul Testament în întregime, şi datează din secolul al nouălea încoace.

Numărul manuscriselor greceşti ale Noului Testament se ridică acum la vreo 5.000.

Cercetătorul Noului Testament, Bruce Metzger, arată că sunt 76 de papirusuri, 250 de manuscrise unciale, 2.646 manuscrise minuscule şi 1.997 manuscrise lecţionare. Totalul este 4.969.2 Nicio altă carte din antichitate nu posedă o asemenea abundenţă de manuscrise.

Compararea Noului Testament cu scrieri antice seculare

Din punctul de vedere al unui istoric documentar, Noul Testament are dovezi mult superioare faţă de orice altă carte din lumea antică. Tabelul de mai jos va arăta superioritatea documentelor Noului Testament faţă de alte cărţi în ce priveşte numărul, datarea şi gradul de exactitate.3

COMPARAREA TEXTELOR ANTICE

Autorul	Data scrierii	Cea mai veche copie	Numărul copiilor	Corectitudinea copierii
Cezar	Sec. 1 î.Hr.	900 d.Hr.	10	
Livius	Sec. 1 î.Hr.		20	…
Tacitus	cca. 100 d.Hr.	1100 d.Hr.	20	
Tucidide	Sec. 5 î.Hr.	900 d.Hr.	8	
Herodot	Sec. 5 î.Hr.	900 d.Hr.	8	
Demostene	Sec. 4 î.d. Cr?”	1100 d.Hr.	200	
Mahāb				90%

hărata				
Homer	Sec. 9 î.Hr.		643	95%
Noul Testament	Sec. 1 d.Hr. (50 – 100 d.Hr.)	Sec. 2 d.Hr. (130 d.Hr.)	5.000	99 + %

Câteva observaţii sunt necesare cu privire la tabelul de mai sus. (1) Nicio carte nu se apropie ca *număr* sau ca vechime a copiilor, de copiile Bibliei. Lucrările seculare obişnuite din antichitate au numai câteva manuscrise care au supravieţuit; Noul Testament se poate lăuda cu câteva mii. (2) *Perioada de timp care* s-*a scurs* în medie între compoziţia originală şi cea mai veche copie este peste 1.000 de ani pentru alte cărţi. Noul Testament, însă, are un fragment datând la o generaţie de la data compunerii originale, cărţi întregi datând la mai puţin de 100 de ani de la data originalului, majoritatea cărţilor Noului Testament datând la mai puţin de 200 de ani, şi copii ale întregului Nou Testament la mai puţin de 250 de ani de la data încheierii scrierii. (3) Gradul de *corectitudine* a copiilor este mai mare pentru Noul Testament decât pentru orice carte cu care poate fi comparat. La majoritatea cărţilor nu supravieţuiesc suficient de multe manuscrise încât să facă posibilă comparaţia... Câteva copii care sunt datate la 1.000 de ani după original nu furnizează suficiente legături cu elementele care lipsesc şi nici nu oferă suficiente variante de manuscrise pentru a le permite cercetătorilor să reconstruiască originalul. Bruce Metz-ger furnizează o comparaţie interesantă între Noul Testament cu scrierea indiană *Mahābhārata* şi cu *Îiiada* lui Homer. Noul Tfestament conţine aproximativ 20.000 de rânduri. Dintre acestea numai 40 sunt în dubiu (adică, vreo 400 de cuvinte). *Iliada* conţine cam 15.600 de rânduri şi dintre acestea 764 sunt în dubiu. Aceasta înseamnă cătextul lui Homer este corect numai în proporţie de 95%, în comparaţie cu o corectitudine de peste 99.5% a manuscriselor Noului Testament. Epopeea naţională din India asuferit şi mai multe modificări textuale decât *Iliada*. *Mahābhārata* este de cca.

opt ori mai lungă decât *Iliada*, dintre care vreo 26.000 de rânduri sunt în dubiu. Aceasta ar însemna aproximativ 10% alterare a textului, sau un procentaj de corectitudine de 90% faţă de original.4 Din acest punct de vedere documentar, scrierile Noului Testament sunt superioare scrierilor antice comparabile. Scrierile Noului Testament sunt mult mai multe, mult mai vechi şi mult mai fidele în redarea textului.

Datarea surselor originale ale Noului Testament

Manuscrisele cele mai vechi datează la aproximativ o generaţie de la data terminării scrierii documentelor originale ale Noului Testament. Se consideră că moartea lui Cristos a avut loc cândva între anii 29 şi 33 d.Hr. Următoarea etapă din argumentul în favoarea credibilităţii istorice a documentelor Evangheliei se ocupă cu data compunerii originale a documentelor Evangheliei.

Şcoala germană posthegeliană de la Tübingen, condusă de R.C. Baur, a datat încheierea scrierii Noului Testament în secolul al doilea.

Folosind o presupunere dialectică, ei au argumentat că teza lui Pavel cu privire la creştinismul ne-evreilor a fost opusă de antiteza lui Petru şi Iacov cu privire la creştinismul evreilor care nu a fost sintetizat până în secolul al doilea, în scrierile lui Ioan. Totuşi, această părere nu mai este considerată corectă datorită dovezilor că Evanghelia după Ioan a fost scrisă în primul secol. Datarea tuturor cărţilor Noului Testament se încadrează în primul secol. Binecunoscutul arheolog biblic William E Albright a spus că „fiecare carte din Noul Testament a fost scrisă de către un evreu botezat, în tre' anii '40 şi 80 din primul secol d.Hr. (foarte probabil cândva între anii '50 şi 75 d.Hr.)".5 Să examinăm dovezile pentru datarea documentelor Noului Testament.

Scrierile lui Pavel. Apostolul Pavel a fost martirizat în timpul domniei lui Nero, în anul 67 d.Hr. Cele mai vechi epistole ale lui au fost scrise înainte de întemniţarea lui în Roma, între anii '60 – 62 d.Hr. (Faptele 28). Dintre cele treisprezece epistole atribuite lui Pavel, 1 Corinteni, 2 Corinteni, Romani şi Galateni, sunt recunoscute ca autentice chiar şi de cei mai înflăcăraţi critici din Şcoala de la

Tübingen. Singura controversă importantă cu privire la cele treisprezece epistole este legată de epistolele pastorale (1 și 2 Timotei, Tit). În celelalte zece epistole autentice se găsesc toate elementele esențiale „ despre viața, învățăturile, moartea și învierea lui Cristos, scrise de martori oculari contemporani (vezi 1 Cor. 15: 5 și oirm.). Pavel i-a învățat pe alții că Iisus a fost născut dintr-o fecioară (Gal. 4: 4) și că El a fost Creatorul preexistent al universului (Col. 1: 15 – 16) care a existat atât cu „chip de om" cât și cu „chip de Dumnezeu" (Fii. 2: 5, 8). Iisus a fost un urmaș al lui Avraam și al lui David (Rom. 9: 5; 1: 3) și a trăit sub legea iudaică (Gal. 4: 4); El a fost trădat în noaptea în care a instituit masa memorială cu pâine și vin (1 Cor. 11: 23 și urm.), a fost răstignit sub stăpânirea romană (1 Cor. 1: 23; Fii. 2: 8) deși responsabilitatea a căzut în seama autorităților evreiești (1 Țes. 2: 15). Pavel ne spune despre același Iisus că a fost în mormânt timp de trei zile, că a înviat din morți și a fost văzut de peste cinci sute de martori oculari, dintre care cei mai mulți erau încă înviată atunci când a scris Pavel (1 Cor. 15: 4).

Pavel i-a cunoscut personal pe apostolii Domnului (Gal. 1: 17 și urm.). Petru, Iacov și Ioan sunt menționați ca „stâlpi" ai comunității din Ierusalim (Gal. 2: 9). Pavel a știutca frații Domnului și Petru erau căsătoriți (1 Cor. 9: 5). Pavel a citat uneori cuvintele lui Iisus (1 Cor. 7: 10; 9: 14; 11: 23). În altă parte, Pavel rezumă Predica de pe Munte (Rom. 12: 14 – 21) și insistă să urmăm exemplul lui Cristos (Rom. 13: 14). F.F. Bruce spune: „Schița prezentării Evangheliei, așa cum o putem desluși în scrierile lui Pavel, este în armonie cu schița pe care

O găsim în altă parte în Noul Testament și în special în cele patru Evanghelii".6

Câteva observații cu privire la mărturia lui Pavel sunt pertinente în problema autenticității documentelor Noului Testament. În primul rând, deși Pavel nu a fost el însuși un martor ocular la viață, moartea și învierea lui Iisus, el a fost contemporan cu mulți oameni care au fost martori oculari. În al doilea rând, Pavel a scris la mai puțin de 30 de ani după ce au avut loc evenimentele, un timp prea scurt pentru a fi avut loc distorsiunile și desfășurările dialectice pretinse de

Școala din Tübingen. În al treilea rând, Pavel i-a provocat pe cititorii săi să verifice adevărul mesajului său, să compare cu mărturia martorilor oculari – mai mult de cinci sute de martori erau încă în viață (1 Cor. 15: 5). Nu avem nicio indicație din istorie că provocarea lansată de Pavel a fost acceptată și că afirmațiile lui au fost contrazise. Dimpotrivă, aceste scrieri ale lui Pavel – în special Romani, Corinteni și Galateni – poartă dovezi clare de autenticitate.

Scrierile Apostolului Ioan. Evanghelia lui Ioan se spune că a fost scrisă de „ucenicul pe care-l iubea Iisus, acela care, la cină, se rezemase pe pieptul lui Iisus" (Ioan 21: 20). Prin procesul de eliminare, ucenicul acesta trebuie să fi fost Ioan. Alți ucenici, cum sunt Petru, Filip, Toma și Andrei, sunt menționați la persoana a treia (1: 41; 6: 9; 14: 5, 8). În afară de aceasta, scriitorul a făcut parte din cercul intim al lui Iacov, Petru și Ioan, așa cum se vede din faptul că și-a plecat capul pe pieptul lui Iisus (Ioan 13: 23 – 25), că a fost martor ocular și a avut informații intime (Ioan 18: 15), și că Iisus, la moartea Sa, a încredințat-o pe mama Sa în grija lui Ioan (Ioan 18: 26, 27). Dar Iacov a murit foarte timpuriu (cca. 44 d.Hr.), în timpul persecuției pornite de Irod (Faptele 12: 2), iar Petru este numit la persoana a treia (Ioan 12: 21). Așadar, prin eliminare, autorul celei de-a patra Evanghelii trebuie să fi fost Ioan.

Există multe dovezi interne și externe care să confirme că această Evanghelie scrisă de un martor ocular a fost scrisă de tânărul apostolul al lui Cristos. Ca mărturie externă avem fragmentul John Ry-lands și mărturia Părinților Bisericii din primele secole. Fragmentul Rylands argumentează cu tărie în favoarea scrierii Evangheliei în primul secol, întrucât în Egipt a fost găsită o copie veche, datând din secolul al doilea (cca. 117 d.Hr.). E.F. Harrison rezumă bine dovezile: „Printre cele mai vechi mărturii cu privire la faptul că Ioan este autorul Evangheliei sunt *Prologul anti-marcionit la Evanghelie* și Canonul muratorian, datate amândouă în a doua jumătate a secolului al doilea. Ireneus, Tertulian și Clement din Alexandria, din aproximativ aceeași perioadă, sunt de acord că Apostolul Ioan este *autorul Evangheliei*". Mărtuia lui Ireneu este crucială deoarece el a fost despărțit de Ioan de o singură generație. Ucenicul lui Ioan, Policarp, a fost

printre dascălii lui Ireneu (Eusebius, V, XX.6).7 Afirmaţia lui Papias (Eusebius III, xxXIX.4) care menţionează doi Ioan, unul apostolul şi celălalt un prezbiter (bătrân), chiar dacă este adevărată, nu afectează în niciun fel dovada că apostolul Ioan a fost autorul celei de-a patra Evanghelii. Secta Alogoi (170 d.Hr.), care a contestat faptul că Ioan este autorul Evangheliei, pare să fi fost o maşinaţie pentru a nega autoritatea lui Ioan în învăţătura cu privire la Logos (Ioan 1: 1, 14). Pe scurt, dovezile externe sunt puternice în favoarea faptului că Ioan este autorul Evangheliei.

Dovezile interne cu privire la faptul că Ioan este autorul celei de-a patra Evanghelii sunt mai puternice decât cele externe. (1) Avem identificarea lui Ioan prin procesul de eliminare discutat mai sus. (2) Evanghelia a fost scrisă de un martor ocular, aşa cum este arătat de multe pasaje scrise la persoana întâi (vezi 20: 2; 21: 4). (3) Autorul a fost un evreu care era pe deplin familiar cu obiceiurile de curăţire (2: 6), de înmormântare (19: 40), de sărbătoare ale evreilor (5: 1), şi chiar şi cu atitudinile evreieşti (7: 49). (4) Autorul a fost un evreu din Palestina, familiar cu geografia şi topografia ţării (cf. 2: 12; 4: 11; 5: 2; 18: 11; 19: 17). Toate aceste dovezi indică într-o singură direcţie – spre Ioan, apostolul lui Cristos.

Faptul că Ioan este autorul celei de-a patra Evanghelii este important, indiferent când este datată cartea – fie în jurul anilor ’80 – 100 d. Cr, o dată atribuită tradiţional de către cercetători, fie la o dată mai timpurie, potrivit argumentelor recente bazate pe comparaţia cu scrierile de la Qumran. George Ladd a rezumat această concepţie în felul următor: „Mulţi teologi contemporani recunosc acum o tradiţie ioanină solidă, independentă de sinoptici, având originea în Palestina şi datând din perioada 30 – 66 d. Cr”. 8 Dacă data timpurie poate fi dovedită, cu atât mai bine. Dar chiar şi dacă este acceptată data mai târzie, avem la dispoziţie un tezaur pentru istoric – o mărturie directă a unui martor ocular cu privire la viaţă, învăţătura, moartea şi învierea lui Cristos!

Evangheliile sinoptice. Evangheliile după Matei, Marcu şi Luca ridică problema interdependenţei cu privire la data scrierii lor. Încă în anul 130 d.Hr. Papias a scris: „Matei a întocmit Logia în limbajul *ebraic*

(adică, aramaic) şi fiecare a tradus-o cum a putut mai bine".9 în mod tradiţional teologii au interpretat această afirmaţie ca indicând prioritatea cronologică a Evangheliei după Matei, dar mai recent analiza critică a surselor Noului Testament a adus dovezi în favoarea priorităţii Evangheliei după Marcu.

F F. Bruce face un adecvat sumar al dovezilor că Evanghelia după Marcu a fost scrisă cea dintâi:

Găsim, de exemplu, că esenţa a 606 din 661 de versete din Marcu apare în Matei, şi vreo 380 de versete din Marcu apar cu puţine schimbări în Luca. Sau, dintr-o altă perspectivă, din 1068 de versete din Matei, cam 500 conţin material care se găseşte şi în Marcu; din 1149 de versete din Luca, vreo 380 au paralele în Marcu. În total sunt numai 31 de versete în Marcu fără paralelă în Matei sau Luca.10

Dat fiind acest gen de dependenţă literară a Evangheliilor după Matei şi Luca de Evanghelia după Marcu, pare rezonabil să postulăm că Evanghelia după Marcu este cea mai veche. Desigur, mai avem problema celor 250 de versete comune lui Matei şi Luca (numite Q, de la *Quelle*, sau sursă) care nu se găsesc în Marcu. Sunt de asemenea 300 de versete în Matei (M) şi vreo 520 de versete în Luca (L) care nu se găsesc în celelalte Evanghelii. Există o serie de explicaţii posibile pentru aceste surse. Unii susţin că o ediţie mai veche a Evangheliei după Marcu nu a avut cele 31 de versete care nu sunt folosite de Matei şi Luca. În ce priveşte versetele găsite numai la Matei şi, respectiv, Luca, se poate ca autorii să fi avut surse independente. Dacă Evanghelia după Matei a fost scrisă de vameşul care a fost ucenic al lui Cristos, se poate ca el să fi luat notiţe cu privire la lucrarea lui Iisus şi că el le-a încorporat în cadrul acceptat al scrierii lui Marcu. Luca spune în prologul Evangheliei sale că a avut ca surse mulţi martori oculari şi multe relatări scrise.

Oricare ar fi fost statutul surselor şi materialului, cheia datării Evangheliei este Cartea lui Luca. Dacă Luca a fost dependent de Marcu, atunci datarea Evangheliei după Luca va presupune o dată anterioară pentru Evanghelia după Marcu, iar Evanghelia după Matei, prin implicaţie, poate fi încadrată în acelaşi tipar. Să examinăm data

probabilă a Evangheliei după Luca. Cheia datării Evangheliei după Luca constă în datarea celei de-a doua cărți a lui Luca, Faptele Apostolilor. (1) Faptele a fost scrisă de un însoțitor al lui Pavel, așa cum este indicat de secțiunile scrise la persoana întâi plural, „noi" (Faptele 16: 10; 17; 20: 5 – 21; 27: 1 și urm.). Restul cărții are același stil. (2) Printr-un proces de eliminare, singurul însoțitor, apropiat al lui Pavel care nu este menționat la persoana a treia este Luca, doctorul preaiubit. Timotei, Sila, Marcu, Barnaba, și așa mai departe, sunt numiți toți (vezi 15: 3916: 1, 25). Rămâne numai Luca. Calitatea înaltă a limbii grecești folosite, folosirea terminologiei medicale și cunoștințele evidente ale autorului, se potrivesc toate cu caracterul doctorului Luca. (3) Narațiunea din Faptele se încheie cu întemnițarea lui Pavel într-o închisoare romană (anul 60 – 62 d.Hr.). Întrucât Pavel este prezentat ca fiind încă în viață atunci când a scris Luca și întrucât el a încheiat istorisirea la acest punct din istorie, trebuie să

presupunem că data scrierii cărții este în jurul anilor '60 – 62 d.Hr. Este cert că moartea lui Pavel (aprox. 67 d.Hr.) ar fi fost inclusă dacă Luca ar fi scris după data aceea. (4) Evanghelia după Luca este Partea I a narațiunii în două volume, Luca-Faptele. Faptele face referire la „cea dintâi carte" scrisă aceleiași persoane, Teofil (1: 1; cf. Luca 1: 3). Aspectele de interes, stilul scrierii, accentul pus pe ne-evrei în ambele cărți sprijină ideea unui autor comun. Prin urmare, este logic să tragem i concluzia că Luca, însoțitorul apostolului Pavel, a scris Evanghelia după Luca în jurul anului 60 d.Hr. Dacă Evanghelia după Marcu este mai veche decât Evanghelia după Luca, înseamnă că a fost scrisă între anii '50 și 60 d.Hr. Întrucât Papias a spus că Marcu a fost secretarul lui Petru, dovezile externe sprijină această dată timpurie pentru Evanghelia după Marcu. Se poate presupune că și Evanghelia după Matei datează din aproximativ aceeași perioadă.

Există, desigur, câteva probleme interne legate de această datare a Evangheliilor după Matei și Luca în jurul anului 60 d.Hr. Unii critici argumentează că: (1) Matei 22: 7 se referă la distrugerea Ierusalimului (70 d.Hr.) ca la un eveniment din trecut (cf. Luca 14); (2) că Matei 18: 15 și urm. descrie o biserică creștină care era deja

organizată; (3) că Matei 28: 18 – 20 reflectă o eclesiologie avansată. În urma unei examinări atente niciunul dintre aceste argumente nu este decisiv sau măcar substanţial. Referirea făcută în Matei la „biserică" se poate să fie o referire retrospectivă la sinagoga evreiască sau o anticipare a bisericii din Noul Testament despre care Iisus a spus că era de domeniul viitorului (vezi Matei 16: 16 şi urm.). Nu este necesar ca formula de botez, „în Numele Tatălui şi al Fiului şi al Sfântului Duh" (Matei 28: 19) să fie mai veche decât credinţa că Iisus a fost Fiul lui Dumnezeu – lucru care este afirmat atât în Matei (16: 16 şi urm.) cât şi în Marcu (14: 61 – 65). Singurul argument semnificativ este referirea posibilă la distrugerea Ierusalimului, şi aceasta ar fi putut fi o prevestire implicită făcută înainte de împlinirea faptului (vezi Mat. 22: 7). De fapt, singurul temei real al obiecţiei împotriva unei date timpurii a Evangheliilor sinoptice pare să fie o tendinţă antisupranaturalistă. Se presupune că descrierea distrugerii Ierusalimului (Mat. 24 – 25) în anul 70 d.Hr. nu ar fi posibilă înainte ca faptul istoric să fi avut loc. Dar dacă există un Dumnezeu teist care cunoaşte totul, inclusiv viitorul, atunci nu este nicio problemă să crezi că atât Matei 22 cât şi Matei 24 sunt preziceri ale viitorului. Şi întrucât avem motive serioase să credem că Matei şi Luca depind de Marcu şi că Evanghelia după Luca a fost scrisă deja în anul 60 d.Hr., este logic să conchidem că Evanghelia după Marcu şi cea după Matei au fost scrise înainte de anul 60 d.Hr. Potrivit mărturiei primilor Părinţi ai Bisericii, ucenicul Matei este cel care a scris Evanghelia după Matei, iar Marcu.

secretarul lui Petru, a scris Evanghelia după Marcu. Aşa stând lucrurile, avem o altă Evanghelie scrisă de un martor ocular, contemporan şi ucenic al lui Cristos (Matei), şi o a treia Evanghelie scrisă de secretarul apostolului Petru (Marcu).

În rezumat, avem cinci surse autentice diferite cu privire la viaţa lui Cristos. Pavel, contemporanul unor martori oculari, a scris vreo zece epistole între anii '50 şi 60 d.Hr., epistole care conţin învăţături 1 esenţiale despre Cristos. Luca, însoţitorul lui Pavel, folosind *docu*

* *mente scrise* şi relatări ale martorilor oculari, a scris o istorie completă

I a vieţii lui Cristos şi a Bisericii creştine primare, până la anul 60 – 62

<l d.Hr. Pe considerente literare, se crede că Evanghelia după Marcu

— Este anterioară Evangheliilor după Matei şi Luca şi, prin urmare.

1 trebuie să fie datată între anii ’50 şi 60 d.or. Marcu a fost secretar şi t asociat al apostolului Petru, care a fost martor ocular şi ucenic al lui II Cristos. Ioan foloseşte surse independente proprii care pot fi arătate.

”, pe considerente lingvistice, că datează din perioada anilor ’30 la 66

r d. Cr, deşi mulţi consideră că Evanghelia a fost scrisă între anii ’80 şi

I 100 d.Hr. În concluzie, noi avem la dispoziţie mărturii ale unor

martori oculari, înscrise în documente datate la 25 până la 50 de ani

I după ce au avut loc evenimentele propriu-zise. Aceasta înseamnă că

I scrierile Noului Testament sunt informaţii autentice şi directe din

A primul secol cu privire la viaţă, învăţăturile, moartea şi învierea lui

Cristos. Singurul element care mai rămâne de examinat pentru a fi stabili credibilitatea istorică este examinarea credibilităţii scriitorilor

„Documentelor, a

J Credibilitatea scriitorilor Noului Testament

(II Există câteva mărturii diferite care sprijină credibilitatea scrii

torilor Noului Testament. În ciuda criticilor aduse de unii ca David ci Hume care contestă capacitatea sau integritatea oricărui martor ocu

— Iar referitor la minuni, există dovezi copleşitoare în favoarea minuni

lor. În primul rând, integritatea incontestabilă a martorilor, numărul p lor și caracterul mărturiilor lor. În al doilea rând, sănătatea mintală

— evidentă a scriitorilor. În al treilea rând, verificarea exactității mărtunt noi lor prin mărturia coroborată a unor surse externe.

În Integritatea martorilor d *Numărul martorilor oculari la evenimentele din Noul Testament*. Nude mărul martorilor oculari care sprijină sau scriu relatările Noului ni Testament este mare. (a) Martorii oculari direcți care au scris sau au

PL supravegheat ceea ce s-a scris cu privire la viața miraculoasă a lui în Cristos și cu privire la învățăturile Lui sunt Matei, Petru (prin Marcu) și Ioan. La aceștia se pot adăuga numeroși martori oculari și

numeroase relatări scrise folosite de Luca și de Pavel, și mărturia care a rezultat este cât se poate de substanțială, (b) Moartea lui Cristos a fost văzută de apostolul Ioan (Ioan 19: 26, 27), de mama lui Iisus, cât și de soldați, de mulțime și de multe alte femei care stăteau aproape (v. 25; cf. Marcu 15: 40, 41). Ioan a scris despre ceea ce a văzut el însuși, iar ceilalți scriitori au folosit mărturia persoanelor prezente acolo, (c) în ce privește doctrina crucială a învierii lui Cristos, au fost peste cinci sute de persoane la care Cristos li S-a arătat în trup. EI S-a arătat Mariei Magdalena (Ioan 20: 1), Mariei, mama lui Iacov (Mat. 28: 2), lui Salomé și Ioana (Luca 24: 10) și alt câtorva femei din Galileea (vezi Luca 23: 55). Cristos S-a arătat lui Petru (Luca 24: 34) și mai târziu lui Cleopa și celuilalt ucenic în drum spre Emaus (Luca 24: 13 – 32). Ulterior Cristos S-a revelat la zece apostoli în Ierusalim (Ioan 20: 24) și apoi, o săptămână mai târziu, la cei unsprezece, când a fost prezent și Toma (Ioan 20: 26 – 29). Duminica următoare Iisus S-a arătat la șapte ucenici aflați la Marea Galileei (Ioan 21: 1 – 24). De asemenea, Iisus S-a arătat la cei unsprezece ucenici pe un munte din Galileea (Mat. 28: 16 – 20) și la mai mult de cinci sute de frați deodată (1 Cor. 15: 6). În fine, Iisus S-a arătat fratelui Său, Iacov (1 Cor. 17: 7 a) și la ucenici, pe Muntele Măslinilor, chiar înainte de înălțarea la cer (Faptele 1: 4 – 12). Numărul arătărilor individuale este mai mult decât

suficient pentru a stabili validitatea mărturiei lor. Nu avem nicio altă mărturie asemănătoare despre vreun alt eveniment din lumea antică.

Natura mărturiilor directe despre Cristos. Nu numai că există un număr copleşitor de martori oculari la viaţă, moartea şi învierea lui Cristos, ci natura mărturiei lor o face să fie dincolo de orice îndoială. Această afirmaţie este sprijinită de câţiva factori,(a) Martorii oculari au fost, în majoritatea cazurilor, independenţi unii de alţii. Au fost cel puţin zece arătări diferite pe parcursul a patruzeci de zile (Faptele 1: 3). (b) La început a existat înclinaţia de a nu crede ce au văzut, fapt care elimină posibilitatea halucinaţiilor (cf. Ioan 20: 25 şi urm.

— Luca 24: 15 şi urm.; Mat. 28: 17). (c) Au fost prezentate dovezi fizice tangibile că El era cu adevărat Cristosul înviat în trup. El a mâncat peşte, şi-a arătat mâinile şi picioarele, le-a cerut ucenicilor să atingă trupul Lui (Luca 24: 39 – 43), iar lui Toma i-a cerut să-şi pună degetul în rana Lui (Ioan 20: 27). În afară de aceasta, Cristos a petrecut mult timp ctf ucenicii, făcând „multe alte semne" (Ioan 20: 31), „vorbind despre împărăţia lui Dumnezeu" şi arătându-le „multe dovezi" despre învierea Sa (Faptele 1: 3). El a mâncat împreună cu şapte dintre ei şi a avut o discuţie lungă cu Petru (Ioan 20: 15 şi urm.). De asemenea, El a mâncat împreună cu alţi doi ucenici în Emaus (Luca 24: 28 şi urm.).

(d) în afară de aceasta, relatările despre arătările după înviere sunt suficient de diferite încât să-i facă pe unii să pretindă că sunt contradic

torii. Deşi este posibil să reconciliem relatările, divergenţa perspectivei argumentează cu tărie în favoarea independenţei şi integrităţii martorilor oculari. Nu a existat nicio înţelegere secretă între ei ca să spună toţi aceeaşi poveste. Dacă ar fi existat o asemenea înţelegere, ei ar fi putut elimina cu uşurinţă câteva probleme, cum este relatarea din Luca potrivit căreia au fost doi oameni (îngeri) lângă mormânt, în timp ce Matei vorbeşte numai de unul singur. Aceeaşi independenţă de mărturie este valabilă şi cu privire la alte lucruri din Evanghelii. De exemplu, Matei spune că amândoi tâlharii L-au batjocorit pe Cristos (27: 44), dar Luca spune că unul l-a mustrat pe

celălalt şi i-a cerut lui Cristos să-i facă un loc în împărăţia Lui (Luca 13: 39 şi urm.). Este posibil ca unul dintre tâlhari să se fi pocăit, dar divergenţa relatărilor argumentează în favoarea integrităţii martorilor, (e) Tot ce se cunoaşte cu privire la apostoli depune mărturie despre onestitatea şi integritatea lor. Faptul că ei i-au învăţat pe alţii să fie oneşti, sinceri şi să spună adevărul, este cât se poate de clar în scrierile lor. Ceea ce a rămas scris cu privire la vieţile lor sprijină clar învăţăturile lor. Ei nu s-au temut de oameni, nici chiar când au fost ameninţaţi cu închisoarea sau cu moartea (vezi Faptele 4: 18 şi urm.; 5: 2J şi urm.). Ei nu au tolerat minciuna (Faptele 5: 1 şi urm.); ei au refuzat să fie cumpăraţi cu bani (Faptele 8: 18). Mai presus de toate, ei au rămas statornici în mărturia lor în condiţii de persecuţie extremă (vezi 2 Cor. 11: 23 şi urm.) şi chiar martirizare, prin care au trecut aproape toţi apostolii. Aşa cum s-a arătat anterior, uneori oamenii sunt gata să moară pentru ceea ce cred că este adevărat, dar niciodată pentru ceea ce ştiu că este fals. Oamenii devin extrem de cinstiţi şi sinceri când sunt ameninţaţi cu moartea.

În rezumat, atât numărul mare de relatări independente ale martorilor oculari despre moartea şi învierea lui Iisus, cât şi caracterul şi integritatea martorilor înşişi nu lasă nicio urmă de îndoială cu privire la credibilitatea mărturiei apostolice despre Cristos. Se pare că nu există nicio modalitate de a nega istoricitatea vieţii, morţii şi învierii lui Cristos fără a contesta integritatea mărturiei directe a apostolilor. Există numeroase dovezi (fără indicii semnificative pentru contrar) că ucenicii lui Cristos au fost, cel puţin, oameni oneşti şi au spus adevărul.

Sănătatea mintală a martorilor oculari şi a scriitorilor Noului Testament

Se poate ca un om să fie onest, şi cu toate acestea să fie dezechilibrat din punct de vedere psihologic. Poate că apostolii au fost victimele unei oarecari iluzii psihologice sau ai unei halucinaţii. Aceste acuzaţii au fost aduse, dar trebuie să fie eliminate pe baza

faptelor pe care le cunoaştem cu privire la aceste cazuri. Halucinaţia sau iluzia în masă este eliminată de mai mulţi factori. În

primul rând, a existat o înclinaţie de a nu crede relatările despre înviere. Halucinaţia este un fenomen care are loc atunci când oamenii sunt deja înclinaţi să creadă ceva. În al doilea rând, apostolii şi martorii oculari au fost persoane care L-au cunoscut intim pe Iisus timp de mai mulţi ani. Recunoaşterea Lui nu a fost o problemă. În al treilea rând, au existat mai multe ocazii independente, de durată mai lungă, în care au avut loc conversaţii şi verificări făcute de diferite grupuri de oameni, lucru care exclude posibilitatea unei iluzii psihologice. În al patrulea rând, iluzia în masă este exclusă de faptul că au existat mai multe ocazii independente când unul, doi, şapte, zece, unsprezece oameni au avut aceeaşi experienţă pe care au avut-o cei cinci sute. Unele persoane L-au văzut pe Cristos de cel puţin patru sau cinci ori. Petru L-a văzut pe Cristos când era singur, când era împreună cu şapte ucenici, cu zece, cu unsprezece, şi la înălţare. Ioan L-a văzut pe Cristos cel puţin în ultimele patru dintre aceste ocazii. În al cincilea rând, Cristosul înviat a făcut ceva familiar pentru a-i convinge de realitatea Sa; de exemplu, El le-a arătat pescarilor cum să prindă peşti (Ioan 21: 4 şi urm.). Un om poate fi înşelat cu privire la lucruri cu care nu este familiar, dar nişte pescari vajnici nu puteau fi păcăliţi cu privire la meseria lor. În al şaselea rând, Iisus a făcut „multe dovezi" şi „semne" după învierea, pentru a-i convinge pe ucenici de realitatea Sa (Ioan 20: 30; Faptele 1: 3). Numărul mare al acestor minuni şi repetarea lor exclude posibilitatea halucinaţiei.

Aşadar, întrucât nu există nicio dovadă de iluzie sau halucinaţie individuală sau colectivă a martorilor oculari, este necesar să tragem concluzia că ei nu numai că au fost oneşti, ci au fost şi echilibraţi psihic în mărturia referitoare la evenimentele despre care au vorbit. Mai rămâne un singur obstacol între mărturia lor şi adevărul evenimentelor despre care au vorbit, şi acesta se referă la acurateţea (exactitatea) mărturiei lor.

Acurateţea mărturiilor din Noul Testament

Sunt două teorii care se opun acceptării acurateţii relatărilor din Noul Testament: Critica formală* şi ipoteza „memoriei deficitare".

Critica formală este un tip de analiză literară a formelor sau a metodelor literare folosite în Evanghelii (pildă, aforism, zicală etc). Cei

ce o folosesc, au căutat să combată prin ea adevărul istoric al relatărilor evanghelice.

O evaluare a ipotezei criticii formele. Critica formală susţine că viaţa şi învăţăturlie lui Cristos au fost umbrite istoric de nevoile şi inter-esele religioase din biserica primară. Aceşti critici cred că tradiţiile

orale au fost compilate în diferite „povestiri" şi ţesute într-o naraţiune continuă prin aranjamente editoriale lipsite de valoare istorică, potrivit cu cadrul de viaţă al Bisericii primare. Întrucât este imposibil să ştim ce s-a întâmplat cu adevărat, „zicerile" lui Iisus sunt legate laolaltă ca un şirag de perle pe firul intereselor religioase, fără a se ţine seamă de acurateţea istorică. Potrivit criticilor mai radicali, când demitizăm relatările, singurul lucru care rămâne este, în cel mai bun caz, simplul fapt că un om neobişnuit, Iisus din Nazaret, a trăit în prima parte a secolului întâi. Chiar şi cuvintele originale ale lui Iisus sunt pierdute în cea mai mare parte în cursul procesului de re-formare şi restructurare.

Nu încape îndoială că în Biserica primară au existat multe nevoi şi interese care sunt revelate în felul în care scriitorii Evangheliilor au aranjat şi structurat materialul lor cu privire la viaţa lui Cristos. Fiecare scriitor dă la iveală motive şi interese care sunt caracteristice lucrării sale. A fost observat de multă vreme că Matei îl prezintă pe Cristos ca Rege, Marcu îl prezintă ca Slujitor, Luca îl prezintă ca Omul perfect, iar Ioan îl prezintă ca Dumnezeul întrupat. Fiecare scriitor şi-a organizat materialul în jurul unei idei principale specifice. De asemenea, fiecare scriitor a avut în gând o anumită categorie de cititori din Biserica primară la o generaţie sau două după moartea lui Cristos. Nu încape îndoială că nevoile grupului specific de cititori au influenţat modul în care scriitorul şi-a organizat materialul. În afară de aceasta, fiecare scriitor a trebuit să fie selectiv în ce priveşte materialul vast, atât scris cât şi oral care i-a stat la dispoziţie (vezi Luca 1: 1 – 3; Ioan 21: 25). Totuşi, după ce am recunoscut toate acestea, suntem încă foarte departe de a spune că relatările Evangheliilor nu sunt relatări istorice credibile ale evenimentelor şi învăţăturilor majore din viaţa lui

Cristos. Există mai multe motive pentru a respinge ipoteza criticii formale, și a o înlocui cu credibilitatea istorică a Evangheliilor.11

a. Această ipoteză minimalizează sau neglijează rolul apostolilor și al martorilor oculari.

Dacă critica formală este corectă în concluziile ei, atunci trebuie să presupunem că martorii oculari au permis unele distorsionări ale vieții lui Cristos în documente scrise în timpul vieții lor. O serie de apostoli au continuat să trăiască în perioada după apariția primelor scrieri creștine despre viața, moartea și învierea lui Iisus. Scrierile au început în jurul anului 50 d.Hr. și majoritatea apostolilor au trăit până în perioada persecuției conduse de Nero (aprox. 67 d.Hr.), iar Ioan probabil că a trăit până către sfârșitul primului secol. Chiar dacă admitem, de dragul argumentului, că interesele lor au fost în primul rând religioase și nu istorice, este de neconceput ca ei să fi-permis

alterări majore cu privire la învățăturile și evenimentele centrale din viața lui Cristos…

b. Este foarte puțin probabil ca Biserica primară să nu fi avut niciun interes cu privire la biografii.

Presupunerea că biserica primară a avut numai un interes religios este nefondată și contrară realității. Fiecare dintre Evanghelii are aceeași schiță sau istorie a evenimentelor. Evangheliile sinoptice revelează o paralelă și mai apropiată. Se pare că Matei și Luca au urmat schița de bază a lui Marcu, schiță care reflectă elementele din kerygma (predica, propovăduirea) lui Petru din Faptele 10: 37 – 42.

Luca dă dovadă de un interes special pentru istorie și face eforturi să indice personajele politice și evenimentele care s-au desfășurat paralel cu viața lui Cristos. Luca menționează în scrierile sale trei împărați romani (Augustus, Tiberius și Claudius; vezi Luca 2: 1; 3: 1 și Faptele 11: 28). Luca stabilește data nașterii lui Iisus în timpul domniei lui Cezar Augustus și Irod cel Mare (1: 5; 2: 1). În scrierile lui Luca apar numeroși guvernatori romani, între care Pilat, Sergius Paulus, Gallio, Felix și Festus. Urmașii lui Irod cel Mare – Irod Antipa, regii vasali Irod Agripa și II, Berenice și Drusila – sunt menționați de asemenea de Luca. Membri de frunte ai castei preoțești

iudaice sunt amintiţi de asemenea, inclusiv Ana, Caiafa, Anania, şi faimosul Rabi Gămăliei. Luca menţionează pe proconsulul Ahaiei, Galio (Faptele 18: 12), care a ajuns la putere, potrivit inscripţiei din Delfi, în anul 51 d. Cr, în luna iulie. Există numeroase alte referiri de interes istoric în lucrările lui Luca şi acestea nu lasă nicio urmă de îndoială cu privire la interesul lui istoric.

Celelalte Evanghelii nu sunt lipsite de un interes istoric, cronologic sau biografic. Matei redă linia genealogică a lui Iisus (cap. 1). El menţionează vizita magilor din Răsărit, decretul lui Irod de omorâre a copiilor nou-născuţi din jurul Betleemului (cap. 2), întemniţarea şi decapitarea lui Ioan Botezătorul de către Tetrarhul Irod (cap. 14), şi liderii implicaţi în judecarea şi crucificarea lui Cristos, care au fost Pilat şi Caiafa (cap. 26, 27). Evanghelia după Ioan este plină de referiri cum sunt cea la „prima" minune a lui Iisus (Ioan 2: 1), numeroase referiri la timpul din zi (Ioan 4: 6; 19: 14), şi alte referiri la timpul din an (Ioan 2: 23; 6: 4; 7: 2). Marcu dă dovadă de asemenea de un interes cronologic general în ce priveşte ordinea evenimentelor din viaţa lui Cristos şi un interes special în date şi locuri. Marcu este singurul care relatează toate cele trei timpuri ale zilei legate de crucificarea lui Iisus (vezi 15: 25, 33). Dacă ţinem seamă de aceste fapte, este incorect să se afirme că scriitorii Evangheliei nu au avut niciun interes istoric.

c. Critica formală neglijează mărturia lui Luca din prologul Evangheliei sale.

Luca nu numai că dă dovadă de un interes în istorie, ci el declară deschis că are un asemenea interes şi revelează faptul că mulţi alţii din Biserica primară au dat dovadă de acelaşi interes în relatările lor scrise. Luca a scris: „Fiindcă mulţi s-au apucat să alcătuiască o istorisire amănunţită despre lucrurile care s-au petrecut printre noi… am găsit şi eu cu cale… după ce am făcut cercetări cu de-amănuntul asupra tuturor acestor lucruri de la obârşia lor, să ţi le scriu în şir, unele după altele, ca să poţi cunoaşte astfel temeinicia învăţăturilor pe care le-ai primit prin viu grai" (Luca 1: 1, 3 – 4). Câteva lucruri sunt evidente din comentariul lui Luca. În primul rând, pe vremea lui (prin

anul 60 d.Hr.) existau deja „multe" relatări scrise despre viaţa lui Iisus. În al doilea rând, Luca a fost interesat de „adevărul" istoric, într-o „istorisire ordonată". În al treilea rând, sursele acestor istorisiri scrise au fost „martorii oculari". Pe baza presupunerii critica formelor această mărturie ar fi falsă, întrucât criticii se bazează pe faptul că tradiţia orală ar fi fost re-formulată pe parcursul unei lungi perioade de timp, aşa încât să se potrivească nevoilor religioase ale Bisericii primare. Prin urmare, ipoteza critica formală este contrară mărturiei clare a lui Luca. Întrucât dovezile cu privire la datarea şi paternitatea Evangheliei după Luca sunt bune, este mai bine să respingem presupunerea nejustificată a criticii formală.

d. Nu există nicio justificare a teoriei că detaliile sunt reţinute dar că schiţa generală este omisă.

Pe baza ipotezei criticii formelor, multe detalii legate de cuvântările lui Iisus au fost ţinute minte, dar schiţa generală a evenimentelor a fost uitată. Lucrul acesta pare extrem de neplauzibil la prima vedere. Cum se poate ca biserica primară să fi uitat ordinea generală a evenimentelor? Trebuie să presupunem fie un lapsus teribil din partea acestei prime generaţii de credincioşi, fie că Evangheliile nu au fost alcătuite decât mult mai târziu decât datele stabilite mai sus. Niciuna dintre aceste presupuneri nu se potriveşte bine cu faptele. Memoria credincioşilor a fost foarte bună cu privire la detalii mărunte, cum sunt cuvintele aramaice exacte rostite de Iisus în câteva ocazii (vezi Marcu 5: 41; 15: 34), iar prima Evanghelie (probabil cea după Marcu) a fost alcătuită la vreo douăzeci de ani după moartea lui Iisus.

e. Nu a existat timpul necesar pentru clasificarea şi formularea materialului.

Aşa cum s-a afirmat deja, timpul scurs de la moartea lui Iisus (29 – 33 d.Hr.) 13 şi scrierea primei Evanghelii (50 – 60 d.Hr.) este prea scurt pentru a se încadra în teoria criticii formale. Potrivit acestei concepţii, Biserica primară ar fi avut nevoie de mai mult timp pentru a

disemina, colecta, clasifica şi formula „povestirile" şi „cuvântările" lui Iisus, plecând de la contextul original şi aplicându-le la „cadrul de viaţă" al Bisericii primare. Există mai multe motive

pentru care o generaţie nu reprezintă un timp suficient pentru a realiza lucrul acesta. În primul rând, unii dintre martorii oculari ar fi putut flân viaţă şi ar fi putut corecta orice distorsionări ale faptelor. Înă l doilea rând.

ar fi nevoie de mai mult de o generaţie pentru a parcurge toate etapele acestui proces. Câtă vreme au fost în viaţă generaţia de oameni care au urmat după apostoli (să zicem, perioada 60 – 90 d.Hr.) ar fi extrem de greu de conceput că ei nu ar fi putut detecta abaterile majore de „la adevărul propovăduit de apostoli. Pentru a face teoria aplicabilă la această perioadă scurtă de timp ar trebui să presupunem câteva lucruri contrare realităţii: (1) că apostolii nu au avut niciun interes pentru istorie; (2) că nu au existat relatări scrise în prima generaţie după Cristos (să zicem, aprox. 30 – 60 d.Hr.); şi (3) că amintirile chiar şi ale schiţei generale a evenimentelor s-au diminuat atât de mult într-o generaţie încât nu mai pot fi recuperate din ele niciun fapt cu valoare* istorică. Este mai uşor să credem mărturia lui Luca şi a

Părinţilor Bisericii primare care au afirmat că Matei, Marcu şi Ioan au scris Evangheliile.

f. Evangheliile sunt extrem de diferite de folclor şi de mit Potrivit criticii formale, Evangheliile se aseamănă mai mult cu folclorul şi cu mitul decât cu faptul istoric.14 Ele au fost transmise şi păstrate ca o poveste deoarece aveau o valoare religioasă şi nu datorită valorii lor istorice. Dar chiar şi o comparaţie sumară a Evangheliilor din Noul Testament cu Evangheliile apocrife din secolele al doilea şi al treilea va scoate în evidentă diferenţa. Poveştile fanteziste despre pretinsele minuni făcute de Iisus în copilărie, amestecul eretic – de gnosticism şi descrierea nerealistă a apostolilor sunt lucruri care deosebesc Evangheliile apocrife de cele autentice şi deosebirea este ca între noapte şi zi. Afirmaţiile criticii formale se aplică în mod adecvat la aceste scrieri apocrife din secolele al doilea şi al treilea. Dar printr-un contrast clar, scrierile Noului Testament prezintă o notă de autenticitate".

g. Critica formală presupune în mod greşit că Biserica primară nu a făcut distincţie între afirmaţiile lui Iisus şi afirmaţiile Bisericii

primare. Critica formală este contrazisă de realitate în ce privește folosirea cuvintelor lui Iisus în Biserica primară. Contrar teoriei formelor, Biserica primară a făcut o distincție clară între propriile sale cuvinte și cuvintele lui Iisus. În majoritatea cazurilor nu este greu (pentru un cititor contemporan) să identifice cuvintele lui Iisus. Pavel a făcut distincție clară între cuvintele lui Iisus și propriile sale cuvinte atunci

când a discutat problema căsătoriei (1 Cor. 7: 10, 12, 25). De asemenea, Pavel a subliniat afirmațiile lui Iisus cu privire la plata lucrătorilor (creștini) (1 Tim. 5: 18) și cu privire la Cina Domnului (1 Cor. 11: 24, 25). Și iarăși, când le-a predicat prezbiterilor bisericii din Efes, Pavel a citat o afirmație a lui Iisus care nu este întâlnită în niciuna din cele patru Evanghelii (Faptele 20: 35). Având în vedere practica din Noul Testament este o presupunere nejustificată să argumentăm că Biserica primară a creat o nebuloasă în care nu puteau distinge cuvintele lui Iisus de propriile lor cuvinte.

h. Critica formelor neglijează individualitatea și creativitatea scriitorilor Noului Testament De ce ar trebui să presupunem că Evangheliile au fost alcătuite de Biserica primară pe parcursul unei perioade de mai mulți ani? Au fost oare apostolii incapabili să le compună? Luca a fost un om educat. Marcu probabil că a provenit dintr-o familie cultă. Ioan a scris într-un limbaj foarte simplu. Matei, ca vameș, a fost obișnuit să țină evidențe. Nu există niciun motiv evident pentru care Evangheliile, în forma lor actuală, să nu fi putut fi lucrările acestor oameni. În afară de aceasta, de ce să nu presupunem că diferențele dintre Evanghelii se datorează unor surse separate, unor interese individuale și unei creativități diferite a autorilor? Luca ne spune cum a obținut informațiile (Luca 1: 1 – 3), și anume, din relatări scrise care existau pe vremea lui. Matei se poate să fi obținut materialul unic din Evanghelia sa din propriile însemnări cu privire la viața și învățăturile lui Iisus. Marcu se pare că a urmat schița de la kerygma lui Petru (Faptele 10) și nu încape îndoială că a avut acces la informațiile directe furnizate de Petru. Ioan

probabil că a fost martor la multe conversaţii private, în virtutea tinereţii sale şi a accesului familiei sale în cercurile înalte din Ierusalim. Având în vedere aceste situaţii, nu există niciun motiv pentru care faptele să nu poată fi explicate mai simplu prin surse, stiluri şi interese separate ale scriitorilor individua A.

I. Povestirile Evangheliilor nu cresc prin acumulare în cursul anilor Teoria evoluţionistă cu privire la materialul Evangheliilor este contrară câtorva fapte din realitate. Nu orice povestire sporeşte în detalii în cursul anilor. Unele informaţii care nu se găsesc în scrierile mai târzii sunt găsite în scrieri mai timpurii. De exemplu, Evanghelia după Marcu este considerată mai veche decât celelalte şi totuşi numai Marcu ne dă numele orbului Bartimeu (10: 46). De asemenea, Marcu dă numele ucenicilor care au mers cu Iisus pe Muntele Măslinilor (13: 3), în timp ce Matei nu o face (24: 3). Marcu este singurul care spune că Iisus a fost El însuşi „tâmplar" (Marcu 6: 3) şi nu doar „fiul tâmplarului", ca în Matei 13: 35. Marcu este singurul care dă detaliile

despre tânărul care a fugit din Grădină (Marcu 14: 51), o întâmplare despre care mulţi cred că se referă la Marcu însuşi. În orice caz, nu există nicio dovadă că versiunile mai târzii ale povestirilor ar fi mai detaliate decât cele timpurii, aşa cum ar vrea să ne facă să credem critica formală.

În rezumat, critica formală nu reuşeşte să contrazică faptul că dovezile cele mai substanţiale că declaraţiile unor martori oculari din

* >

primul secol cuprinse în Evanghelii furnizează material istoric acceptabil cu privire la viaţa lui Cristos. Nu există niciun motiv pentru care relatările Evangheliilor să nu fie acceptate ca şi relatări credibile ale lucrurilor pe care Iisus le-a făcut şi le-a spus cu adevărat.

Evaluarea ipotezei „memoriei deficitare". Unii cercetători sunt gata să accepte o dată timpurie pentru scrierea unor relatări despre viaţa lui Iisus, dar nu vreau să accepte acurateţea lor. Ei argumentează că după scurgerea a treizeci de ani ucenicii aveau nişte „amintiri vagi". De exemplu, cum ar fi putut ţinute audierile din cazul Watergate la

treizeci de ani după întâmplarea evenimentelor? Chiar la numai câteva luni după evenimentele legate de scandalul Watergate mulţi martori oculari au avut dificultăţi când a fost vorba să-şi aducă aminte ce s-a spus şi ce s-a făcut!

Această ipoteză a „memoriei deficitare" este bazată ea însăşi pe o memorie deficitară. Autorii ei uită câteva fapte importante cu privire la situaţia din Noul Testament, fapte care o fac să fie foarte diferită de Watergate. În primul rând, în vremurile antice memoria era mai dezvoltată decât la oamenii literaţi de astăzi. Înainte ca să fie disponibile cu uşurinţă documentele scrise şi tipărite, viaţa a depins într-o măsură mult mai mare de memorie. La fel ca şi un muşchi, memoria funcţionează mai bine dacă este folosită. Nevoia de a folosi memoria în vremurile antice a fost mult mai acută şi, în consecinţă, memoria a fost mai dezvoltată. În al doilea rând, evenimentele miraculoase legate de întrupare şi cele din viaţa de adult a lui Iisus au lăsat o impresie mult mai puternică decât evenimentele mărunte din scandalul Watergate care s-au petrecut pe parcursul a câtorva luni. În al treilea rând, au existat numeroşi martori oculari la toate evenimentele şi învăţăturile majore ale lui Iisus. Amintirile unuia puteau servi pentru verificarea amintirilor celorlalţi. În al patrulea rând, criticii uită că au existat numeroase însemnări scrise timpurii despre viaţa lui Iisus (Luca 1: 1 – 3). În al cincilea rând, criticii uită că Iisus a promis că nu-i va lăsa pe ucenicii Săi să uite ce i-a învăţat. El a promis că le va „aduce aminte de tot ce v-am spus Eu" (Ioan 14: 26). Dacă oamenii, prin forţele naturale ale hipnozei, pot aduce la lumină detalii uitate, nu ar trebui să fie nicio problemă pentru o putere supranaturală să facă acelaşi lucru.

Dacă acestea ar fi singurele dovezi pe care le posedăm cu privire la onestitatea şi acurateţea scrierilor apostolice, ar fi mai mult decât suficiente pentru a trage concluzia că acestea sunt atât autentice cât şi exacte. Există, însă, o sursă importantă prin care putem verifica acurateţea mărturiei apostolilor cu privire la Cristos. Putem face apel la mărturia istoriei seculare şi a arheologiei.

Mărturii arheologice şi seculare în favoarea acurateţii Noului

Testament

Dovezile arheologice care sprijină în general Biblia sunt copleşitoare. Donald J. Wiseman le-a rezumat bine când a scris: „Geografia ţărilor biblice şi rămăşiţile vizibile din antichitate au fost descoperite treptat până când astăzi au fost localizate mai mult de 25.000 de locuri din această regiune şi care datează, în sensul cel mai larg, din vremea Vechiului Testament…" 15 Cărţi întregi au fost scrise despre acest subiect şi nu vom încerca să le rezumăm aici. Noi vrem să ne concentrăm atenţia în principal asupra a două aspecte: confirmarea seculară a istoricităţii creştinismului primar în general şi, în particular, verificarea unor persoane şi evenimente specifice din Noul Testament. Şi în afară de miile de confirmări arheologice ale Bibliei, este demn de remarcat să citim scrierile unui arheolog eminent care a spus că încă nu a fost făcută nicio descoperire arheologică care să contrazică istoria din Biblie.16

Istoria seculară confirmă credibilitatea Noului Testament. Istoricii din primul secol confirmă schiţa istorică generală a Noului Testament.

a. Un istoric evreu, Josephus (37 – 100 d.Hr.)

Istoricul evreu Josephus, contemporan cu Cristos, face numeroase referiri la personaje familiare cititorilor Noului Testament. F.F. Bruce rezumă dovezile în felul următor:

Aici, pe paginile scrierilor lui Josephus, întâlnim multe personaje care ne sunt binecunoscute din Noul Testament: familia pestriţă a Irozilor; împăraţii romani Augustus, Tiberius, Claudius, şi procuratorii Iudeii; familiile marilor preoţi – Ana, Caiafa, Anania, şi ceilalţi; fariseii şi saducheii; şi aşa mai departe.

În afară de aceasta, Josephus a scris despre „fratele lui Iisus, aşa numitul Cristos, al cărui nume era Iacov…" (Anti*quities* – *A*ntichităţi XX 9: 1). Într-un pasaj mai explicit, dar contestat, din Antichităţi el spune: –".

În vremea aceasta a „trăit un om înţelept numit Iisus… Pilat L-a condamnat să fie osândit şi să moară. Şi cei care au devenit ucenicii Lui

nu au abandonat învăţătura Lui. Ei au spus că li s-a arătat la trei

zile după răstignire şi că El era viu; în consecinţă, poate că El a fost Mesia despre care profeţii au scris lucruri minunate (XVIII.33, textul arab).

b. Un istoric roman, Cornelius Tacitus (55? – după 117 d.Hr.) El a scris despre încercarea lui Nero de a se elibera de vinovăţia de a fi incendiat Roma:

De aceea, pentru a suprima zvonurile, el i-a acuzat în mod fals şi i-a pedepsit cu cele mai înfricoşătoare torturi pe nişte oameni cunoscuţi sub numele de creştini, care erau urâţi de oameni pentru enormităţile lor. Christus, fondatorul numelui, a fost dat morţii de Pontius Pilat, procuratorul Iudeii în timpul domniei lui Tiberiu; dar superstiţia periculoasă, suprimată pentru o vreme a izbucnit din nou, nu numai în Iudeea, de unde era răufâfcătorul, ci şi în cetatea Romei (Analele XV.44).

c. Un scriitor satiric grec, Lucian (secolul al doilea) Lucian face aluzie la Cristos în cuvintele următoare:

…omul care a fost crucificat în Palestina pentru că a introdus acest cult nou în lume… în afară de aceasta, primul lor legiuitor i-a convins că toţi sunt fraţi unul cu altul, după ce au păcătuit o dată pentru totdeauna prin tăgăduirea zeilor greci şi prin închinarea înaintea sofistului (înţeleptului) crucificat şi prin trăirea după legile lui (Despre m*oartea peregrinului).*

d. Un istoric roman, Suetonius (c. 120 d.Hr.)

Suetonius, o oficialitate juridică din timpul domniei împăratului Hadrian, a făcut două referiri la Cristos: în scrierea sa *Viaţa lui Claudius* (25.4) el a scris: „Întrucât evreii făceau neîncetate tulburări datorită instigării lui Chestus (o altă redare a numelui *Christus* sau *Cristos*), el i-a expulzat din Roma". În altă parte, în *Vieţile Cezarilor* (26: 2) el a scris: „Nero a pedepsit pe creştini, o clasă de oameni dedaţi la o superstiţie nouă şi periculoasă".

e. Pliniu cel Tânăr (c. 112 d.Hr.)

Scriindu-i împăratului despre realizările sale ca şi guvernator al Bitiniei, Pliniu cel Tânăr a dat informaţii despre felul în care a omorât o mulţime de creştini – bărbaţi, femei şi copii. El a spus că a încercat să-i facă „să blesteme pe Cristos – lucru pe care un creştin adevărat nu

poate fi lămurit să-l facă". În aceeaşi scrisoare. (*Epistole* X.96) el a scris despre creştini:

Ei aveau obiceiul să se întrunească într-o anumită zi înainte de a se lumina de zi, şi cântau în versuri un imn lui Cristos ca unui zeu, şi se legau prin jurământ solemn să nu facă nicio faptă rea, să nu tăgăduiască adevărul atunci când li se cere să depună mărturie despre el.

f. Un istoric de origine samariteană, Thallus (c. 52 d.Hr.) Potrivit lui Julius Africanul (cca. 221 d.Hr.), „Thallus, în a treia carte a istoriei sale, explică această întunecare (care a avut loc la data răstignirii) ca fiind o eclipsă de soare – oricât de necrezut mi se pare lucrul acesta". Era de necrezut, desigur, deoarece o eclipsă de soare nu poate avea loc atunci când este lună plină, şi Cristos a murit pe vremea lunii pline din perioada pascală.

g. Scrisoarea lui Mara Bar-Serapion (după 73 d.Hr.)

Potrivit lui F.F. Bruce această scrisoare care se află la British Museum este adresată de un tată fiului său care era în închisoare. În scrisoare el compară moartea lui Socrate, Pitagora şi Iisus în felul următor:

Ce folos au avut evreii de pe urma executării Regelui lor înţelept? Curând după aceea regatul lor a fost abolit... Dar Socrate nu a murit pentru totdeauna; el a continuat să trăiască în învăţătura lui Platon. Pitagora nu a murit pentru totdeauna; el a continuat să trăiască în statuia lui Hera. Nici Regele înţelept nu a murit pentru totdeauna; El a continuat să trăiască în învăţăturile pe care le-a dat.19

h. Talmudul evreiesc (completat până în anul 500 d.Hr.) Talmudul babilonian (Sanhedrin 43 a, „Ajunul Pastelor") conţine următoarea referire directă la Iisus:

În ajunul Pastelor l-au spânzurat (atârnat, răstignit) pe Yeshu (din Nazaret) şi crainicul a mers înaintea lui timp de patruzeci de zile spunând că (Yeshu din Nazaret) urmează să fie împroşcat cu pietre deoarece a practicat vrăjitoria şi a înşelat şi a dus în rătăcire pe Israel. Oricine a cunoscut ceva pentru apărarea lui a fost chemat să vină şi să depună mărturie pentru el. Dar nu au. găsit nimic în apărarea lui şi l-au

spânzurat (atârnat, răstignit) în ajunul Pastelor.

rO altă secţiune din Talmud spune că R. Shimeon ben Azzai a scris despre Iisus: „Am găsit în Ierusalim un sul genealogic în care era notat că Aşa-şi-aşa este bastardul unei femei adultere" (Yeb. IV 349 a). Ar trebui remarcat că părerea evreilor că Iisus a fost un fiu nelegitim şi că era stăpânit de un demon este prezentată şi în Noul Testament (vezi Marcu 3: 22; Ioan 8: 41).

Prin combinarea mărturiilor seculare despre Cristos obţinem următorul tablou: (1) Iisus a fost crucificat în timpul lui Pontius Pilat, pe vremea Pastelor. (2) Ucenicii lui au crezut că El a înviat din morţi după trei zile. (3) Liderii evrei L-au acuzat pe Cristos de vrăjitorie şi au crezut că a fost născut din adulter. (4) Secta iudaică a creştinismului nu a putut fi ţinută sub control şi s-a răspândit chiar şi în Roma. (5) Nero şi alţi stăpânitori romani au persecutat şi au martirizat pe primii creştini. (6) Aceşti primi creştini au refuzat să accepte politeismul, au trăit vieţi dedicate conforme cu învăţăturile lui Cristos şi I s-au închinat lui Cristos. Acest tablou este în perfectă armonie cu cel din Noul Testament.

Confirmarea arheologică a istoriei Noului Testament. În afara schiţei generale a istoriei Noului Testament care este confirmată de surse seculare apropiate de Cristos, arheologia aduce confirmări specifice ale unor fapte concrete din istoria Noului Testament. Ne vom concentra atenţia pe scurt asupra istoriei prezentate de Luca. Există literalmente sute de descoperiri arheologice care confirmă persoanele, evenimentele şi faptele specifice prezentate în Evanghelia după Luca şi în Faptele Apostolilor, inclusiv multe lucruri care au fost socotite cândva incorecte. Este demn de remarcat în special folosirea corectă de către Luca a titlurilor oficiale. El îi numeşte pe conducătorii din Tesalonic „poliţarhi", pe Galio „Proconsului Ahaiei", pe cineva din Efes, un „păzitor al templului", pe guvernatorul din Cipru „proconsul" şi pe funcţionarul oficial cel mai înalt din Malta „mai marele ostrovului", un titlu confirmat de inscripţii greceşti şi latine.20

De asemenea, se ştie că Luca a fost corect în referirile cronologice. Referirea lui la „Lisanias, tetrarhul Abilenei" că ar fi

domnit atunci când Ioan Botezătorul și-a început propovăduirea (27 d.Hr.), a fost considerată cândva greșită, dar acum – pe baza unor inscripții grecești – se știe că este corectă. Lisanias a fost tetrarh între anii 14 și 29 d.Hr. Alte referiri cronologice despre care se știe că sunt corecte includ pe cele despre Cezar, Irod și chiar Gallio (Faptele 18: 12 – 17).21

Numeroase locuri amintite în Evanghelii, inclusiv Scăldătoarea Siloamului (Ioan 9: 7 – 11) și „scaunul de judecată" din apropiere de Corint (2 Cor. 5: 10) au fost confirmate prin descoperiri arheologice.22 în afară de aceasta, nume de persoane menționate în Noul Testament apar în descoperiri arheologice. În apropierea teatrului din Corint a fost găsită o inscripție: „Erastus, ca recunoștință pentru funcția lui publică, a pus pavajul pe cheltuiala sa". Este posibil ca acesta să fi fost același Erastus care a devenit colaborator al lui Pâvel (Faptele 19: 22).

Aceste exemple sunt numai câteva dintre nenumăratele descoperiri care confirmă în detaliu expunerea din Noul Testament. Putem rezuma situația în cuvintele distinsului istoric al perioadei romane, A.N. Sherwin-White care a spus despre scrierile lui Luca: „Pentru Faptele „Apostolilor „confirmarea istoricității este uluitoare... Orice încercare de a respinge istoricitatea ei fundamentală chiar și în chestiuni de detaliu trebuie să pară acum absurdă. Istoricii romani au acceptat de mult lucrul acesta ca fiind de la sine înțeles".

Într-un mod asemănător, Luca este lăudat de istoricul clasic G.D. Williamson pentru că a dat dovadă de „o familiaritate completă cu ideile, expresiile, și terminologia obișnuită a vorbitorilor și... a dat dovadă de memoria rearcabilă pe care au avut-o oamenii din vremea aceea! – cât și de însemnările scrise, despre care avem orice motiv să credem că erau făcute în mod obișnuit". 4

Părerile critice despre istoria Noului Testament au fost răsturnate și istoricitatea acestuia a fost stabilită în mare măsură în urma eforturilor arheologice ale marelui arheolog Sir William Ramsay. Ram-say însuși a fost convertit de la părerile sale critice în urma propriei sale cercetări a dovezilor. El a scris:

Am început cu o părere nefavorabilă despre carte (Faptele

Apostolilor), deoarece ingenuitatea și caracterul aparent complet al teoriei de la lubingen a reușit aproape să mă convingă la un moment dat. Atunci nu am avut nicio dorință de a investiga cu atenție subiectul; dar mai recent am fost adus deseori în contact cu cartea Faptelor ca o autoritate în ceea ce privește topografia, viața din antichitate și societatea Asiei Mici. Treptat mi-am dat seama că în diferite detalii narațiunea a dat dovadă de o corectitudine uluitoare.

Ironia situației constă în faptul că astăzi istoricii de profesie acceptă istoricitatea Noului Testament. Numai criticii sunt cei care folosesc presupuneri prearheologice și filosofice care resping istoricitatea Noului Testament. Renumitul arheolog și paleograf William F. Albright a afirmat: „Toate școlile de gândire radicale în critica Noului Testament care au existat în trecut sau care există în prezent sunt prearheologice și, prin urmare. Întrucât sunt clădite in der Luft (în aer), și sunt complet învechite".2

Sumar și concluzii

Atât *autenticitatea* cât și istoricitatea documentelor Noului Testament este stabilită cu certitudine în zilele noastre. Caracterul autentic și numărul imens de manuscrise constituie o dovadă copleșitoare când facem o comparație cu lucrări clasice din antichitate. În afară de aceasta, multe dintre manuscrisele originale datează cam la douăzeci

sau treizeci de ani de la data când a trăit Iisus, adică, dintr-o perioadă când mai trăiau contemporanii lui Iisus și martorii oculari.

Istoricitatea acestor relatări contemporane despre viața, învățăturile, moartea și învierea lui Cristos este de asemenea dovedită pe temeiuri istorice solide. Integritatea scriitorilor Noului Testament este stabilită pe baza caracterului martorilor cât și pe baza numărului și naturii mărturiilor independente. În ce privește acuratețea relatărilor lor, există, în general, informații sprijinitoare din istoria seculară a primului secol și în special din numeroase descoperiri arheologice care confirmă detalii specifice ale relatării din Noul Testament.

Cuvintele marelui savant clasic Sir Frederic Kenyon rezumă

foarte bine problema credibilității documentelor Noului Testament:

Intervalul dintre datele scrierilor originale și cele mai vechi dovezi care există devine atât de scurt încât este de fapt neglijabil și îndepărtează orice temeiuri pentru îndoieli cu privire la faptul că Scripturile au ajuns la noi în mod substanțial așa cum au fost scrise. Atât *autenticitatea* cât și *integritatea* generală a cărților Noului Testament poate fi considerată dovedită o dată pentru totdeauna.27

LECTURI SELECTATE PENTRU CAPITOLUL 16

Bruce, F.F. *Jesus and Christians Origins Outside the New Testament*.

— *The New Testament Documents*: *Are They Reliable*?

Geisler, Norman L. *General Introduction to the Bible*. *Capitolele 16 – 27*. Guthrie, Donald. *New Testament Introduction*. Harrison, Everett F. *Introduction to the New Testament*. Kenyon, Sir Frederic. *The Bible and Archaeology*.

— *Our Bible and the Ancient Manuscripts*.

Metzger, Bruce. *The Text of the New Testament*. Montgomery, John W. *Christianity and History*. Ramsay, Sir William. *St. Paul the Traveller and the Roman Citizen*.

Note

1. Pentru mai multe informații, vezi N.L. Geisler și William Nix, *A Generat Introduction to the Bible*, *capitolele 20 – 27*.

2. Bruce Metzger, *The Text of the New Testament*, p. 31 – 33.

3. Vezi F.W. Hali, „Manuscript Authorities for the Text of the Chief Classical Writers", în *Comparison to Classical Text*, și Bruce Metzger, *Chapters in the History of New Testament Textual Criticism*.

4. Bruce Metzger, *Chapters in the History of New Testament Textual Criticism*.

5. Citat luat dintr-un interviu în *Christianity Today*, 18 ianuarie, 1963.

6. *The New Testament Documents*: *Are They Reliable*?, p. 79.

7. Eusebius, *Church Mistory*. Vezi *A Select Library of Nicene and Post-Nicene Fathers*, ed. Philip Schaff, seria a doua, vol. I.

8. George E. Ladd, *A Theology of the New Testament*, p. 219 – 20.

9. Bruce, *Documente care stau la baza Noului Testament*, p. 38.

10. Bruce, p. 31.

11. Aceste critici sunt o dezvoltare a criticilor aduse de Everett F. Harrison în *Introduction to the New Testament*, p. 149 – 51.

12. Vezi Bruce, *Documente*… p. 80 – 92.

13. Vezi Harold W. Hoehner, *Chronologicalăspects of the Life ofihrist*, p. 338 – 51.

14. Pentru o analiză critică a acestor cărți, vezi Edgar Hennecke, *New Testament Apocrypha*.

15. Donald J. Wiseman, „Archaeological Confirmation of the Old Testament", în C.F. Henry, *Revelation and the Bible*, p. 3012.

16. Citat de R.K. Harrison, *Introduction to the Old Testament*, p. 94.

17. Pentru o prezentare critică și documentată a surselor seculare despre creștinismul primar, vezi F.F. Bruce, *Non-Christian Origins*.

18. Bruce, *Documente*… p. 104.

19. Bruce, *Documente*… p. 14.

20. Edwin Yamauchi, *The Stones and the Scriptures*, p. 115 – 19.

21. Yamauchi, p. 99, 116.

22. Yamauchi, p. 100, 116.

23. A.N. Sher Win-White, *Roman Society and Roman Law in the New Testament*, p. 189.

24. G.A. Williamson, *The World of Josephus*, p. 290.

25. William M. Ramsay, *St. Paul the Traveller and the Roman Citizen*, p. 8.

26. William F. Albright, „Retrospect and Prospect în New Testament Archaeology", în *The Teachefs Yoke*, ed. Jerry Vardaman, p. 29.

27. Sir Frederic Kenyon, *The Bible and Archaeology*, p. 288 și urm.

Capitolul

17

Dumnezeirea și t autoritatea lui Iisus Cristos

Creștinismul tradiţional susţine că Iisus din Nazaret a fost

Dumnezeu în trup omenesc. Această doctrină este absolut esențială pentru adevăratul creștinism. Dacă doctrina este adevărată, atunci creștinismul este unic și autoritar. Dacă nu este adevărată, atunci creștinismul nu se deosebește de alte religii. Capitolul acesta va trece de la aspectele istorice la cele teologice, de la Iisus din Nazaret la Iisus Fiul lui Dumnezeu.

Logica de bază a acestei apologetici a creștinismului este următoarea: (1) Noul Testament este o scriere, credibilă din punct de vedere istoric, cu privire la viață, învățăturile, moartea și învierea lui Iisus Cristos (vezi Capitolul 16); (2) Iisus a afirmat că El este Dumnezeu întrupat (Capitolul 17 a); (3) Iisus a dovedit că este Dumnezeu întrupat prin faptul că a împlinit profețiile din Vechiul Testament, că a trăit o viață miraculoasă și prin faptul că a înviat din morți (Capitolul 17 b). Prin urmare, Iisus din Nazaret este Dumnezeu.

O examinare a afirmațiilor referitoare la dumnezeire ale lui Iisus Cristos

Am arătat deja că documentele Noului Testament sunt demne de încredere din punct de vedere istoric. Acuratețea Noului Testament a fost confirmată nu numai prin schița generală a istoriei ci și prim detalii specifice. Am văzut de asemenea că martorii oculari la viața lui Cristos au transmis generațiilor care au urmat relatări contemporane despre cuvintele și faptele lui Cristos (Capitolul 16). Aceste cuvinte ale lui Iisus nu numai că au fost memorate, ci ele au fost scrise de martori calificați (Luca 1: 1 – 3). În afară de aceasta, scriitorii Noului Testament au făcut o distincție clară între cuvintele lor și cuvintele Domnului Iisus (Faptele 20: 28; 1 Cor. 7: 10, 12; 11: 24, 25). Prin un

mare, o ediție a Bibliei care redă cu litere roșii cuvintele lui Iisus pentru a le distinge de cele ale autorilor Evangheliei este o posibir litate realistă. Adică, întrucât este dovedită atât integritatea cât și acuratețea scriitorilor Noului Testament, există o credibilitate istorică în citarea cuvintelor lui Iisus. Nu este necesar să presupunem că Noul Testament redă întotdeauna cuvânt cu cuvânt învățăturile lui Iisus. Este suficient să afirmăm că prezintă esența învățăturii Lui cu privire la subiectul discutat. Plecând de la această premiză, vom examina în

continuare afirmaţiile pe care le-a făcut Iisus cu privire la originea şi natura Sa. După aceea vom examina învăţăturile urmaşilor Săi imediaţi cu privire la dumnezeirea Lui.

Examinarea afirmaţiilor lui Iisus că este Dumnezeu

Există câteva serii de dovezi care dovedesc (fie că afirmaţia este adevărată, fie că nu este) că Iisus a afirmat că este Dumnezeu. Aceasta se poate vedea în afirmaţiile Sale că este Iehova din Vechiul Testament, în acceptarea titlurilor legate de dumnezeire, în afirmaţiile Sale mesianice, în acceptarea închinării, în implicaţiile multora dintre acţiunile Lui, în autoritatea poruncilor Lui şi în reacţia evreilor monoteişti din primul secol la afirmaţiile şi acţiunile Lui.

Afirmaţia lui Iisus că este Dumnezeu. Cele mai directe afirmaţii ale lui Cristos că este Dumnezeu sunt revelate în identificarea Lui cu Iehova din Vechiul Testament „Lehova" (sau Yawey) este ortografia dată tetragramatonului sau numelui lui Dumnezeu (adică, JHWH sau YHWH) în Vechiul Testament. Acest nume al lui Dumnezeu este scris cu majuscule în Vechiul Testament în limba engleză, traducerea King James (1611) şi în ediţia Revised Standard (1952), şi anume, L-O-R-D (în româneşte D-O-M-N-U-L). Ediţia American Standard Version (1901) transliterează numele ca „Jehovah" (Iehova). În fiecare caz aceşti termeni se referă la dumnezeire. Spre deosebire de cuvântul *adonai* (care este tradus de obicei „domn") care se referă uneori la oameni (rezi Gen. 18: 12) iar alteori la Dumnezeu, cuvântul DOMNUL (Iehova) se referă întotdeauna la Dumnezeu. Pentru a evita orice confuzie îl vom cita aici din traducerea ASV (American Standard Version) a Vechiului Testament, care foloseşte termenul „Iehova". De exemplu: „Eu sunt Iehova. Eu M-am arătat lui Avraam, lui Isaac şi lui Iacov, ca Dumnezeul cel Atotputernic; dar n-am fost cunoscut de el sub Numele Meu ca „Iehova" (Exodul 6: 2 – 3). Atât de sacru este acest nume, JHWH, încât evreii religioşi nici măcar nu-L pronunţă. Mulţi cred că acest cuvânt înseamnă „existenţă nederivată" sau „Cel ce este", pe baza termenului „Eu sunt" din Exodul 3: 14, dar înţelesul termenului nu este cunoscut cu certitudine. Se ştie cu certitudine că Iehova este EU SUNT din Exodul 3: 14 şi că pentru evrei

El este singurul Dumnezeu. Orice altceva este un idol sau un dumnezeu fals. Nimic altceva nu a primit închinare sau slujire şi nici sacrificii (Exodul 20: 5). Iehova a fost un „Dumnezeu gelos" şi nu a împărţit numele sau gloria Lui cu altcineva. Isaia a scris: „Aşa vorbeşte Iehova... Eu sunt Cel dintâi şi Cel de pe urmă; şi afară de mine nu Mine nu este alt Dumnezeu" (44: 6). Şi iarăşi: „Eu sunt Iehova, acesta este Numele Meu; şi slava Mea n-o voi da altuia, nici cinstea Mea idolilor" (Isaia 42: 8; vezi şi 48: 11).

Având în vedere faptul că Iehova din Vechiul Testament evreiesc nu împarte cu altcineva numele, cinstea sau gloria, nu este de mirare că faptele şi cuvintele lui Iisus din Nazaret au atras pietre şi strigăte de „blasfemie" (în Cornilescu „hulă") din partea evreilor din primul secol. Lucrurile pe care Iehova din Vechiul Testament le-a revendicat pentru Sine au fost revendicate şi de Iisus din Nazaret, după cum arată versetele următoare: Iisus a spus: „Eu sunt Păstorul cel bun" (Ioan

10: 11), dar Vechiul Testament a declarat că „Domnul (Iehova) este

Păstorul meu" (Ps. 23: 1). Iisus a afirmat că este judecătorul tuturor oamenilor şi tuturor popoarelor (Ioan 5: 27 şi urm. şi Matei 25: 31 şi urm.), dar Ioel, citând cuvintele lui Iehova, a scris: „Acolo voi şedea să judec toate neamurile de primprejur" (Ioel 3: 12). Iisus a spus: „Eu sunt Lumina lumii" (Ioan 8: 12), iar Isaia a spus: „Iehova va fi Lumina ta pe vecie, şi Dumnezeul tău va fi slava ta" (60: 19). În rugăciunea făcută înaintea Tatălui, Iisus a afirmat că a fost părtaş la gloria Lui eternă, şi a spus: „Tată, proslăveşte-Mă la Tine însuţi cu slava pe care o aveam la Tine, înainte de a fi lumea". Dar Isaia a citat cuvintele lui Iehova care a jurat: „Slava Mea nu o voi da altuia" (42: 8). Iisus a vorbit despre Sine ca despre viitorul „Mire" (Matei 25: 1), care este tocmai felul în care Iehova este zugrăvit în Vechiul Testament (vezi Isaia 62: 5;

Osea 2: 16). Ioan citează în Apocalipsa cuvintele lui Iisus care spune:

„Eu sunt Cel dintâi şi Cel de pe urmă" (1: 17), care sunt tocmai cuvintele pe care Iehova le-a folosit pentru a declara că nu există

niciun alt

Dumnezeu afară de El (Isaia 42: 8). Vechiul Testament declară că

„Lehova este lumina noastră" (Ps. 27: 1), dar Iisus a spus: „Eu sunt

Lumina lumii" (Ioan 8: 12).

Probabil că cea mai viguroasă și cea mai directă afirmație a lui Iisus. că este Iehova o întâlnim în Ioan 8: 58 unde Elle-a spus evreilor: „Adevărat, adevărat vă spun, că înainte să fi fost Avraam, Eu sunt". Reacția evreilor nu lasă nicio urmă de îndoială că ei au înțeles ce a vrut El să spună. Ei știau că El afirmă nu numai preexistenta înainte de Avraam ci și egalitatea cu Dumnezeu. Imediat ei au luat pietre ca să-L omoare (vezi Ioan 8: 58 și 10: 31 – 33). Iisus a declarat anterior că este „EU SUNT" din Exodul 3: 14, titlu care se referă numai la Iehova. Afirmația fie că a fost blasfemie, fie că a fost o indicație a dumnezeirii

Lui. Iisus nu a lăsat nicio urmă de îndoială cu privire la interpretarea pe care a vrut să o accepte ei. Această afirmație, „Eu sunt", este repetată în Marcu 14: 62 și în Ioan 18: 5, 6. În acest ultim caz efectul afirmației asupra celor din jurul lui Cristos a fost dramatic: „Ei s-au dat înapoi și au căzut la pământ".

Afirmația lui Iisus că este egal cu Dumnezeu. În numeroase ocazii Iisus a afirmat că este egal cu Dumnezeu prin alte modalități decât asumarea titlurilor dumnezeirii. Iisus le-a spus cărturarilor: „Dar, ca să știți că Fiul omului are putere pe pământ să ierte păcatele: „Ție îți poruncesc" a zis El slăbănogului, „scoală-te, ridică-ți patul și du-te acasă „" (Marcu 2: 10, 11). Iisus i-a spus anterior paraliticului: „Fiule, păcatele îți sunt iertate" (v. 5), afirmație care a atras replica furioasă a cărturarilor: „Cum vorbește omul acesta astfel? Hulește! Cine poate să ierte păcatele, decât numai Dumnezeu?" (v. 7). Afirmația lui Iisus că este în stare să ierte păcatele, felul în care au înțeles cărturarii acea afirmație, și vindecarea omului de către Iisus constituie toate o dovadă a autorității Lui și arată limpede că Iisus a declarat că are o putere pe care numai Dumnezeu o posedă (vezi Ier. 31: 34).

Iisus a declarat în mod solemn că are o altă putere pe care o

posedă numai Dumnezeu, şi anume, puterea de a învia şi de a judeca pe cei morţi. „Adevărat, adevărat vă spun că vine ceasul, şi acum a şi venit, când cei morţi vor auzi glasul Fiului lui Dumnezeu, şi cei ce-l vor asculta vor învia… şi vor ieşi din ele „morminte". Cei ce au făcut binele, vor învia pentru viaţă; iar cei ce au făcut răul, vor învia pentru judecată" (Ioan 5: 25, 29). Iisus a şters orice urmă de îndoială cu privire la intenţia afirmaţiei Sale când a adăugat: „După cum Tatăl învie morţii, sile dă viaţă, tot aşa şi Fiul dă viaţă cui vrea" (v. 21). Potrivit Vechiului Testament, însă, numai Dumnezeu este dătătorul vieţii (1 Sam. 2: 6; Deut. 32: 39) şi îi poate învia pe oameni din morţi (Ps. 2: 7). Prin urmare, fiind confruntat cu credinţa evreiască tradiţională că numai Dumnezeu îi poate învia pe cei morţi, Iisus nu numai că a proclamat cu îndrăzneală puterea Sa de a readuce la viaţă pe cei morţi ci şi puterea Sa de a-i judeca. Scripturile, însă, au rezervat pentru Iehova dreptul de a-i judeca pe oameni (Ioel 3: 12; Deut. 32: 35).

Un, alt mod în care Iisus a afirmat că este Dumnezeu este prin afirmaţia Sa că toţi oamenii trebuie „să cinstească pe Fiul cum cinstesc pe Tatăl", şi a adăugat: „Cine nu cinsteşte pe Fiul, nu cinsteşte pe Tatăl, care L-a trimis" (Ioan 5: 23). În aceeaşi categorie se încadrează îndemnul lui Iisus pentru ucenicii Săi: „Aveţi credinţă în Dumnezeu şi aveţi credinţă în Mine" (Ioan 14: 1). Înţelesul acestor afirmaţii a fost clar pentru un popor monoteist. Evreii au ştiut foarte bine că niciun om nu trebuie să revendice pentru sine cinstea şi DUMNEZEIREA ŞI AUTORITATEA LUI IISUS CRISTOS 367

credinţa cuvenite lui Dumnezeu. Reacţia lor a fost că au vrut să-L împroaşte cu pietre pe Iisus (Ioan 5: 18).

Afirmaţia lui Iisus că este Dumnezeul-Mesia. Profeţiile din Vechiul Testament despre Mesia au indicat şi dumnezeirea Lui. De aceea, când Iisus a afirmat că a împlinit prezicerile mesianice din Vechiul Testament El a revendicat prin aceasta şi dumnezeirea atribuită lui Mesia în acele pasaje. De exemplu, faimosul text de Crăciun din Isaia vorbeşte despre Mesia ca „Dumnezeu tare" (9: 6). Psalmistul a scris despre Mesia: „Scaunul Tău de domnie, Dumnezeule, este veşnic" (45: 6; citat în Evr. 1: 8). Psalmul 110: 1 relatează o

conversaţie între Tatăl şi Fiul: „Domnul (Iehova) a zis Domnului (Adonai) Meu: Şezi la dreapta Mea". Iisus a aplicat acest pasaj la Sine în Matei 22: 43 – 44. Profetul Isaia, într-o profeţie mesianică importantă, a îndemnat pe Israel: „Iată Dumnezeul vostru" (40: 9). Importantul pasaj mesianic din Daniel 7: 13, citat de Iisus la judecata Sa înaintea marelui preot, este un pasaj care implică dumnezeirea lui Mesia. În vedenia lui Daniel, Fiul omului (Mesia) este numit „Cel îmbătrânit de zile" (7: 22), o expresie care este folosită de două ori în acelaşi pasaj pentru a-L descrie pe Dumnezeu Tatăl (v. 9, 13). Când Iisus a citat acest pasaj marelui preot care I-a cerut lui Iisus să declare dacă este Dumnezeu sau nu, marele preot nu a lăsat nicio urmă de îndoială cu privire la interpretarea pe care a dat-o afirmaţiei lui Iisus. „Eşti TU, Cristosul, Fiul Celui binecuvântat?" a întrebat marele preot. „Da sunt", i-a răspuns Iisus. „Şi veţi vedea pe Fiul omului şezând la dreapta puterii şi venind pe norii cerului". La auzul acestor cuvinte marele preot şi-a sfâşiat hainele şi a spus: „Ce nevoie mai avem de martori? Aţi auzit hula!" (Marcu 61 – 64).

Pe scurt, Vechiul Testament nu numai că a profeţit despre Mesia ci a şi proclamat că El este Dumnezeu. Când Iisus a afirmat că a împlinit pasajele mesianice din Vechiul Testament (vezi Luca 24: 27, 44; Mat. 26: 54), El a revendicat dumnezeirea pe care aceste pasaje l-au atribuit-o lui Mesia. Prin răspunsul dat la judecata înaintea marelui preot, Iisus a îndepărtat orice îndoieli cu privire la intenţiile afirmaţiilor Sale.

Iisus a acceptat închinarea. Vechiul Testament interzice închinarea înaintea oricărei alte persoane afară de Dumnezeu (Exodul 20: 1 – 4; Deut. 5: 6 – 9). În Biblie vedem că oamenii nu au acceptat închinarea (vezi Faptele 14: 15) şi chiar îngerii au refuzat să primească închinare (Apoc. 22: 8, 9). Şi cu toate acestea, Iisus a acceptat închinarea în cel puţin nouă ocazii, fără să-i mustre pe cei ce I s-au închinat. Leprosul vindecat I s-a închinat (Mat. 9: 17). După ce Iisus a potolit furtuna, „cei ce erau în corabie, au venit de s-au închinat înaintea lui Iisus şi I-au zis: „Cu adevărat, TU eşti Fiul lui Dumnezeu „" (Mat. 14: 33). Femeia

canaanită s-a închinat înaintea lui Cristos în rugăciune (Mat. 15: 25), la fel cum a făcut şi mama fiilor lui Zebedei (Mat. 20: 20). Chiar înainte ca Iisus să-i însărcineze pe urmaşii Săi să facă ucenici din toate neamurile, „ei I s-au închinat" (Mat. 28: 17). În prima parte a aceluiaşi capitol, femeile care au fost la mOrmânt s-au întâlnit cu Iisus şi „ele s-au apropiat să-l cuprindă picioarele şi I s-au închinat" (v. 9). Marcu scrie despre demonizatul din ţinutul Gherghesenilor că „a văzut pe Iisus de departe, a alergat, I s-a închinat" (Marcu 5: 6), iar orbul a spus: „Cred, Doamne şi I s-a închinat" (Ioan 9: 38). A nu-i mustra pe aceşti oameni care au îngenuncheat înaintea Lui, care I s-au rugat şi care I s-au închinat nu numai că a fost extrem de nefiresc ci a fost o blasfemie, afară de cazul că Iisus S-a considerat pe Sine Dumnezeu. Repetarea acţiunii cât şi contextul ei ne fac să tragem concluzia că Iisus nu numai că a acceptat ci uneori chiar a cerut închinarea din partea ucenicilor Săi, cum a fost în cazul lui Thma care a exclamat: „Domnul meu şi Dumnezeul meu" (Ioan 20: 28).

Autoritatea poruncilor lui Iisus. Iisus nu numai că a acceptat titlurile şi închinarea datorate numai lui Dumnezeu, ci deseori a pus cuvintele Sale la nivel de egalitate cu cuvintele lui Dumnezeu. „Aţi auzit că s-a zis celor din vechime… dar Eu vă spun…" (Mat. 5: 21, 22) este o formulă repetată de multe ori. „Toată puterea" (autoritatea) Mi s-a dat în ceruri şi pe pământ. Duceţi-vă şi faceţi ucenici din toate neamurile…" (Mat. 28: 18, 19). Dumnezeu a dat Cele Zece Porunci prin Moise, dar Iisus a adăugat: „Vă dau o poruncă nouă: Să vă iubiţi unul pe altul" (Ioan 13: 34). Iisus a spus odată: „Câtă vreme nu va trece cerul şi pământul, nu va trece nicio iotă sau o frântură de slovă din Lege" (Mat. 5: 18). Mai târziu Iisus a pus cuvintele Sale la acelaşi nivel cu Legea din Vechiul Testament când a spus: „Cerul şi pământul vor trece, dar cuvintele Mele nu vor trece" (Mat. 24: 35). Vorbind despre cei care L-au respins, Iisus a declarat: „Cuvântul, pe care l-am vestit Eu, acela îl va osândi în ziua de apoi" (Ioan 12: 48). Având în vedere afirmaţiile Lui categorice şi autoritare, nu putem trage decât o singură concluzie: Iisus a intenţionat ca poruncile Sale să fie la acelaşi nivel cu poruncile lui Dumnezeu. Cuvintele Lui au fost la fel de autoritarcca şi cuvintele lui Dumnezeu.

Iisus le-a cerut oamenilor să se roage în Numele Lui. Iisus nu numai că le-a cerut oamenilor să creadă în El (Ioan 14: 1) şi să asculte poruncile Lui (Ioan 14: 15), ci El le-a cerut oamenilor să se roage în Numele Lui. „Orice veţi cere în Numele Meu, voi face" (Ioan 14: 13). Şi iarăşi: „Dacă veţi cere ceva în Numele Meu, voi face" (Ioan 14: 14). Mai târziu Iisus a adăugat: „Dacă rămâneţi în Mine, şi dacă rămân în voi cuvintele Mele, cereţi orice veţi vrea, şi vi se va da" (Ioan 15: 7). De fapt, Iisus a insistat asupra faptului că „nimeni nu vine la Tatăl decât prin Mine".

(Ioan 14: 6). Este interesant de observat în această privinţă nu numai că ucenicii lui Cristos s-au rugat în numele lui Cristos (1 Cor. 5: 4) ci ei s-au rugat lui Cristos (Faptele 7: 59). Nu încape nicio îndoială asupra acestui fapt: Iisus a intenţionat şi ucenicii Săi au înţeles că trebuia să invoce Numele lui Iisus când veneau înaintea lui Dumnezeu în rugăciune şi trebuia să se roage lui Iisus ca lui Dumnezeu.

Din toate afirmaţiile lui Iisus pot fi extrase câteva idei importante, în primul rând* nu încape îndoială că deseori Iisus a acceptat şi uneori a chiar încurajat apelativele şi atitudinile cuvenite numai lui Dumnezeu, în al doilea rând, Iisus însuşi a afirmat în mod indubitabil, prin cuvinte şi acţiuni, aceste caracteristici şi prerogative care sunt atribuite numai dumnezeirii. În al treilea rând, reacţia celor din jurul Lui arată că ei au înţeles că El pretindea că este Dumnezeu. Ucenicii au răspuns cu cuvintele: „Tu eşti Cristosul, Fiul Dumnezeului Celui viu" (Matei 16: 16) sau „Domnul meu şi Dumnezeul meu" (Ioan 20: 28). Necredincioşii au exclamat: „Cum vorbeşte omul acesta astfel? Huleşte!" (Marcu 2: 7). Când Iisus a afirmat că este una cu Tatăl, evreii au vrut să-l împroaşte cu pietre, „pentru o hulă, şi pentru că Tu, care eşti un om, Te faci Dumnezeu" (Ioan 10: 33). Ei au repetat afirmaţia aceasta în mai multe ocazii (vezi Ioan 5: 188: 59). Marele preot a reacţionat în mod similar când L-a auzit pe Cristos declarând solemn originea Sa divină (Marcu 14: 62 – 64). Indiferent ce am crede despre adevărul sau falsitatea afirmaţiilor lui Cristos, ar trebui să fie clar pentru orice observator imparţial al scrierilor Noului Testament că Iisus a declarat că este egal şi identic cu Iehova din Vechiul Testament.

Câteva pretinse afirmaţii contradictorii ale lui Cristos. Se susţine uneori că Iisus a negat egalitatea Sa cu Dumnezeu, pe baza următoarelor informaţii: (1) Iisus a spus: „Tatăl este mai mare decât Mine" (Ioan 14: 28); (2) Iisus a afirmat ignoranţa Sa cu privire la a doua Sa venire (Marcu 13: 32); (3) Iisus a spus că nici El şi nici altcineva nu este „bun", ci numai Dumnezeu (Marcu 10: 18); (4) Iisus S-a rugat pe cruce: „Dumnezeul Meu, Dumnezeul Meu, pentru ce M-ai părăsit?" (Marcu 15: 34).

La o examinare mai atentă niciunul dintre aceste pasaje nu contrazice afirmaţiile referitoare la dumnezeire discutate mai sus. (1) Tatăl a fost mai mare ca Iisus prin *funcţia* Sa, dar nu prin *natura* Sa. Iisus a afirmat egalitatea cu Dumnezeu în *esenţa* Sa (Ioan 5: 18; 10: 30); numai *în funcţia* Sa de Fiu a fost El mai prejos decât Tatăl. (2) Şi iarăşi, ca om, Iisus nu a cunoscut timpul celei de-a doua veniri a Sa, la fel cum nu a cunoscut dacă smochinul avea rod sau nu (Mat. 21: 19). *Ca om*, Iisus a obosit, a flămânzit şi a însetat; dar *ca Dumnezeu* El nu a aţipit niciodată (Ps. 121: 4). Iisus, ca persoană, a posedat două naturi distincte: o natură divină, prin care a cunoscut toate lucrurile, şi o natură

umană, care a avut o cunoaştere finită şi care a crescut în înţelepciune (Luca 2: 52, 53). (3) în urma unei examinări atente vedem că în discuţia Sa cu tânărul bogat Iisus nu a negat că este bun sau că este Dumnezeu. Dimpotrivă, Iisus i-a spus în esenţă: „Îţi dai seama ce spui? Vrei să spui că Eu sunt Dumnezeu?" Răspunsul lui Iisus a lăsat numai două alternative: fie că El era bun şi era Dumnezeu, fie că El era rău şi era doar un om. (4) Rugăciunea lui Iisus de pe cruce nu implică faptul că El nu ar fi Dumnezeu. Există alte exemple în care Dumnezeu vorbeşte cu Dumnezeu (sau, mai bine zis, o persoană a Divinităţii vorbeşte cu o altă persoană a Divinităţii). Psalmul 110: 1 spune: „DOMNUL a zis Domnului meu: „Şezi la dreapta Mea". De asemenea, în Vechiul Testament DOMNUL vorbeşte uneori cu un înger al DOMNULUI (vezi Zah. 1: 12) care face şi El parte din Divinitate (vezi Exodul 3: 2 şi urm.; Jud. 13: 15 şi urm.). Aceste aşa-numite afirmaţii

contradictorii cu privire la dumnezeire nu numai că se dovedesc a fi în perfectă armonie cu afirmaţia lui Cristos că este egal cu Dumnezeu, ci cel puţin într-un caz, la o examinare mai atentă, vedem o afirmaţie voalată cu privire la dumnezeirea Lui.

Afirmaţia ucenicilor lui Iisus că El a fost Dumnezeu

Este un lucru pentru un evreu din primul secol să afirme că este Dumnezeu, dar este cu totul altceva să-i facă pe mai mulţi evrei monoteişti să creadă lucrul acesta. Atât Iisus cât şi ucenicii au cunoscut foarte bine Şema evreiască: „Ascultă, Israele! Domnul, Dumnezeul nostru, este un singur Domn" (Marcu 12: 29). Pavel a exprimat corect credinţa evreiască atunci când a scris: „Căci chiar dacă ar fi aşa numiţi „dumnezei", fie în cer, fie pe pământ... totuşi pentru noi nu este decât un singur Dumnezeu" (1 Cor. 8: 5, 6). Atât politeismul cât şi idolatria erau inacceptabile pentru un evreu, şi cu toate acestea, aceşti evrei din primul secol care au fost ucenici ai lui Iisus au considerat necesar să-l atribuie dumnezeirea lui Iisus din Nazaret în mai multe moduri.

Lui Iisus i-au fost date Numele Divinităţii. Ioan L-a numit pe Iisus „Cel dintâi şi Cel de pe urmă" (Apoc. 1: 7; 2: 8; 22: 13), un titlu pe care Iehova l-a luat pentru Sine în Vechiul Testament (Isaia 41: 4; 44: 6; 48: 12). Atât Iisus cât şi Iehova sunt priviţi ca autori ai unor cuvinte eterne (vezi Mat. 24: 35 şi Isaia 40: 8). Psalmistul a scris: „Iehova este Lumina mea" (27: 1), dar Ioan a afirmat că Iisus este „adevărata Lumină" (Ioan 1: 9). De asemenea, „Iehova este stânca noastră" este un apelativ obişnuit pentru Dumnezeu în Vechiul Testament (vezi Ps. 18: 2; 95: 1), dar ucenicii au spus că Iisus este „stânca" lor (1 Cor. 10: 4) sau „piatra" (1 Petru 2: 6 – 8). Iehova a fost de asemenea soţul sau „mirele" lui Israel (Osea 2: 16; Isaia 62: 5), şi tocmai acesta este felul în care Noul Testament descrie relaţia dintre Cristos şi Biserica Sa

(Efes. 5: 28 – 33; Apoc. 21: 2). „Iehova este Păstorul meu", a scris David cândva (Ps. 23: 1); Petru L-a numit pe Cristos „Marele Păstor" (1 Petru 5: 4), iar scriitorul Epistolei către Evrei a vorbit despre Cristos ca „Marele Păstor" (13: 20). Vechiul Testament vorbeşte despre Iehova ca fiind Cel care iartă păcatele (Ier. 31: 34; Ps. 130: 4), iar apostolii proclamă cu îndrăzneală că păcatele sunt iertate numai în

Numele lui Iisus (Faptele 5: 21; Col. 3: 13). Funcţia de „Răscumpărător" din Vechiul Testament (vezi Osea 13: 14; Ps. 130: 7) este atribuită în Noul Testament lui Cristos (Tit 2: 13; Apoc. 5: 9). Acelaşi lucru este adevărat cu privire la titlul de „Mântuitor" (Isaia 43: 3); Iisus este numit „Mântuitorul lumii" (Ioan 4: 42). Iehova, din Vechiul Testament, şi-a apărat cu gelozie gloria şi a declarat: „Eu sunt Domnul (Iehova), acesta este Numele Meu; şi slava Mea n-o voi da altuia" (Isaia 42: 8), şi cu toate acestea Pavel vorbeşte despre Iisus ca „Domnul slavei" (1 Cor. 2: 8). Titlul de „judecător" al omenirii a fost rezervat numai pentru Iehova în Vechiul Testament, dar ucenicii au afirmat că „Iisus Cristos... are să judece viii şi morţii" (2 Tim. 4: 1).

Iisus a fost considerat Dumnezeul-Mesia. Multe pasaje mesianice din Vechiul Testament arată clar că Iehova trebuie să fie Mesia. Iehova este numit „rege" (Zah. 14: 9) şi „îngerul Domnului" („îngerul lui Iehova") este cel care-i va izbăvi (Isaia 63: 9). Iehova este „piatra" şi cu toate acestea Mesia trebuie să fie „piatra" lepădată (Ps. 118: 22). Vechiul Testament vorbeşte despre Mesia ca „Domnul" când este scris: „Domnul (Iehova) a zis Domnului meu" (Ps. 110: 1), un pasaj pe care scriitorii Noului Testament îl aplică lui Cristos (Faptele 2: 34, 35). Isaia a lansat o provocare mesianică pentru evrei când a spus: „Iată Dumnezeul vostru!" (40: 9). De fapt, nu există niciun pasaj mesianic mai clar cu privire la dumnezeirea lui Cristos decât Isaia 9: 6: „Căci un Copil ni S-a născut... Îl vor numi: Minunat, Sfetnic, Dumnezeu tare, Părintele veşniciilor, Domn al păcii". Scriitorii Noului Testament sunt de acord cu aceste profeţii şi declară că Iisus este „Emanuel" (care înseamnă, Dumnezeu este cu noi) (Mat. 1: 23; din Isaia 7: 14). Pe scurt, Mesia din Vechiul Testament a fost Iehova şi scriitorii Noului Testament îl identifică pe Iisus cu Mesia din Vechiul Testament.

Unpasaj din Zaharia, trecut deseori cu vederea, spune literal în textul ebraic: „Îşi vor întoarce privirile spre *Mine* (Iehova este Cel care vorbeşte) care M-au străpuns" (12: 10). Scriitorii Noului Testament nu ezită să aplice de două ori această afirmaţie la Iisus, afirmând prin aceasta identitatea Lui Iehova cel străpuns ci Iisus cel crucificat (vezi Ioan 19: 37; Apoc. 1: 7). În rolul Său de Mesia, într-o zi va trebui ca înaintea Lui „să se plece orice genunchi... şi orice limbă să

mărturisească, spre slava lui Dumnezeu Tatăl, că Iisus Cristos este

Domnul" (Fii. 2: 11). Dar pasajul din care ia Pavel acest citat declară: „Căci Eu sunt Dumnezeu şi nu altul!... Orice genunchi se va pleca înaintea Mea şi orice limbă va jura pe Mine" (Isaia 45: 22, 23). Implicaţiile acestui fapt sunt importante: Numai Iehova este Dumnezeu şi numai înaintea Lui va trebui să se plece într-o zi orice genunchi. Dar Pavel declară că Iisus-Iehova este Cel înaintea căruia se vor închina într-o zi toţi oamenii; ei toţi vor mărturisi „spre slava lui Dumnezeu" că „Iisus este Domnul (Iehova)".

Lui Iisus i-au fost atribuite puteri posedate numai de Dumnezeu. Ucenicii lui Cristos nu numai că l-au atribuit titlurile lui Iehova sau ale dumnezeirii, ci ei l-au atribuit puteri pe care numai Dumnezeu le posedă. Scriitorii Noului Testament declară că Iisus a înviat morţi (Ioan 5, 11), dar Vechiul Testament declară: „Domnul (Iehova) omoară şi învie" (1 Sam. 2: 6; cf. Deut. 32: 39). Isaia a spus că Iehova este „Dumnezeul cel veşnic, Domnul a făcut marginile pământului" (40: 28) iar Ieremia a spus că El, Domnul, „a întocmit totul" (10: 16); scriitorii Noului Testament spun că toate lucrurile au fost create prin Cristos (Ioan 1: 2; Col. 1: 16). De asemenea, pentru evrei „Cine poate să ierte păcatele decât numai Dumnezeu?" (Marcu 2: 7; cf. Ier., 31: 34); cu toate acestea, fără să ezite deloc, scriitorii Noului Testament Îi atribuie aceleaşi puteri lui Iisus (Faptele 5: 31; 13: 38). O asemenea atribuire trebuie să îndepărteze orice îndoială cu privire la convingerea lor despre dumnezeirea lui Cristos.

Asocierea Numelui lui Iisus cu Dumnezeu. Iehova, din Vechiul Testament, şi-a păzit cu gelozie numele şi gloria; era o blasfemie supremă să asociezi orice alt nume cu Numele lui Dumnezeu. Şi totuşi, fără nicio ezitare, ucenicii au folosit Numele lui Iisus în rugăciune (1 Cor. 5: 4). Într-o împrejurare ei s-au rugat direct lui Iisus (Faptele 7: 59). Deseori, în rugăciuni sau în benedicţii, Numele lui Iisus este folosit alături de Numele lui Dumnezeu Tatăl în expresii cum este: „Har şi pace vouă, de la Dumnezeu Tatăl, şi de la Domnul nostru Iisus Cristos" (Gal. 1: 3; cf. Efes. 1: 2). Alte ori trei nume sunt asociate într-o formulă „trinitară", cum este porunca de a boteza „în *Numele* Tatălui şi al Fiului

și al Sfântului Duh" (Mat. 28: 18). Aceeași asociere este făcută în benedicția apostolică: „Harul Domnului Iisus Cristos și dragostea lui Dumnezeu, și împărtășirea Duhului Sfânt, să fie cu voi cu toți" (2 Cor. 13: 14). O asemenea asociere, într-un context monoteist, este echivalentă cu revendicarea dumnezeirii pentru persoana care este astfel asociată cu Dumnezeu.

Declarații directe despre dumnezeirea lui Iisus. Exclamația lui Toma: „Domnul meu și Dumnezeul meu!" (Ioan 20: 28) este mai mult decât o exclamație; dacă este înțeleasă în mod adecvat, în contextul celei de-a patra Evanghelii, este punctul culminant al înțelegerii

progresive a ucenicilor cu privire la persoana Domnului Iisus. În Colosenf Pavel declară direct despre Cristos că „în El locuiește trupește toată plinătatea Dumnezeirii" (2: 9). În Epistola către Tit, Iisus este numit „Marele nostru Dumnezeu și Mântuitor" (2: 13), iar scriitorul Epistolei către Evrei I se adresează lui Cristos în felul următor: „Scaunul Tău de domnie, Dumnezeule, este în veci de veci" (1: 8). În altă parte Pavel spune despre Cristos că „avea chipul lui Dumnezeu", expresie care se referă în mod evident la esența lui Dumnezeu, fiind paralelă cu expresia „chip de om", care indică esența omului (Fii. 2: 5, 8). O expresie similară, „chipul Dumnezeului celui nevăzut" este folosită pentru a descrie dumnezeirea lui Cristos în Noul Testament (Col. 1: 15), și în acest context înseamnă nu numai reprezentarea (așa cum înseamnă în altă parte, în Gen. 1: 26) ci și manifestarea lui Dumnezeu însuși. Epistola către Evrei întărește această descriere a dumnezeirii lui Cristos, spunând că El este „oglindirea slavei Lui și întipărirea Ființei Lui, și care ține toate lucrurile cu cuvântul puterii Lui" (1: 3).

Prologul Evangheliei după Ioan este dedicat în mod neechivoc subiectului dumnezeirii lui Cristos: „La început era Cuvântul, și Cuvântul era cu Dumnezeu, și Cuvântul era Dumnezeu" (Ioan 1: 1). Absența articolului hotărât nu indică faptul că acest verset ar trebui să fie tradus: „Cuvântul a fost un dumnezeu". Construcția gramaticală fără articolul hotărât înseamnă „Cuvântul a fost de aceeași esență cu Dumnezeu", care este o modalitate foarte hotărâtă de a descrie

dumnezeirea Lui. Noul Testament conține multe alte dezvăluiri ale dumnezeirii lui Cristos, cele mai importante dintre ele fiind acelea care se referă la faptul că El este Creatorul tuturor lucrurilor.

Iisus a fost considerat Creatorul Universului. Nu încape îndoială că Vechiul Testament îl prezintă numai pe Dumnezeu ca fiind Creatorul universului (Gen. 1; Isaia 40; Ps. 8). Când ucenicii lui Cristos declară că Iisus este Cel prin care au fost create toate lucrurile, este inevitabil să tragem concluzia că în felul acesta ei îi atribuiau Dumnezeirea. Ioan a scris: „Toate lucrurile au fost făcute prin El, și nimic din ce a fost făcut, n-a fost făcut fără El" (1: 3). Pavel a spus: „Toate lucrurile au fost făcute prin El și pentru El" (Col. 1: 16) și apoi a adăugat: „Și toate se țin prin El" (v. 17). Contextul acestui pasaj arată clar că nu există excepții; Cristos este Creatorul tuturor lucrurilor, inclusiv al îngerilor și al tuturor lucrurilor vizibile sau invizibile (v. 15). Nicăieri nu se afirmă mai clar că Cristos nu este o ceratură – angelică sau de altă natură – ca și în relația Lui cu îngerii. Întrucât Cristos nu putea fi în același timp Creatorul tuturor lucrurilor și o creatură oarecare, este necesar să tragem concluzia că El însuși este Creatorul necreat al întregii creații.1

Iisus a fost ascultat de îngeri și a primit închinarea lor. Iisus a primit închinarea din partea oamenilor în cel puțin nouă ocazii (cf. Mat. 28: 17; Ioan 9: 38). El nu i-a mustrat pe cei ce I s-au închinat, iar uneori El pare să-i fi încurajat la aceasta (vezi p. 333). Dar lucrul care îndepărtează orice urmă de îndoială că ucenicii lui Cristos au crezut că El ar trebui să primească închinarea ca Dumnezeu este faptul închinării angelice. Iisus este descris ca fiind „mai pe sus de orice domnie, de orice stăpânire, de orice putere, de orice dregătorie și de orice nume, care se poate numi, nu numai în veacul acesta, ci și în cel viitor" (Efes. 1: 21). Chiar și demonii s-au supus poruncilor Lui (Mat. 8: 32). Ba mai mult, îngerii care au refuzat să primească închinarea în Biblie (vezi Apoc. 22: 8, 9) ne sunt prezentați ca închinându-se lui Cristos. Într-o afirmație cât se poate de clară din Epistola către Evrei se spune: „Căci, căruia dintre îngeri a zis El vreodată: „Tu ești Fiul Meu; astăzi Te-am născut"?" Și în continuare: „Când duce iarăși în lume pe

Cel întâi născut, zice: „Toţi îngerii lui Dumnezeu să i se închine „ (1: 5, 6). Ce ar putea fi mai răspicat? Cristos nu este un înger, ci este Fiul unic al lui Dumnezeu, şi *toţi* îngerii trebuie să i se închine.

Fie că această concepţie despre Cristos este corectă, fie că nu este, nu încape nicio îndoială că ucenicii lui Cristos au proclamat-o. De fapt, aşa cum am arătat deja, Iisus însuşi a susţinut această concepţie despre Sine. El a afirmat că este *tot* ce este Dumnezeu, şi ucenicii lui au crezut. Aşa cum a observat foarte bine C.S. Lewis, în contextul afirmaţiilor lui Cristos noi suntem confruntaţi cu alternative clare.

Încerc aici să împiedic pe oricine să spună lucrul acela cu totul absurd pe care oamenii îl spun deseori despre El: „Sunt gata să accept că Iisus a fost un mare învăţător moral, dar nu accept afirmaţia Lui că este Dumnezeu". Acesta este un lucru pe care nu ar trebui să-l spunem. Un om care nu a fost decât om şi care a spus lucrurile pe care le-a spus Iisus nu ar fi un mare învăţător moral. Ar fi sau un nebun – la acelaşi nivel cu un om care spune despre sine că este un ou fiert – sau ar fi însuşi Diavolul iadului.2

Substanţierea afirmaţiilor lui Cristos că este Dumnezeu

Este un lucru să revendici dumnezeirea şi este cu totul altceva să

1 9

ai dovezile care să sprijine această revendicare. Cristos a făcut amândouă lucrurile. El a oferit trei fapte unice şi miraculoase ca dovezi pentru afirmaţia Sa: împlinirea profeţiei, o viaţă miraculoasă unică, şi învierea din morţi. Toate acestea pot fi dovedite din punct de vedere istoric şi sunt unice pentru Iisus din Nazaret. Prin urmare, noi vom

argumenta că Iisus este singurul care afirmă şi totodată dovedeşte că este Dumnezeul întrupat.

Împlinirea unică a profeţiilor de către Iisus este o dovadă pentru dumnezeirea Lui

Logica acestui argument este următoarea: o minune este o acţiune a lui Dumnezeu care confirmă adevărul lui Dumnezeu asociat cu ea. Minunile asociate cu afirmaţia lui Cristos că este Dumnezeu sunt acţiuni ale lui Dumnezeu care confirmă că Iisus Cristos este Fiul lui

Dumnezeu. În cazul lui Iisus există o convergență a trei domenii miraculoase importante – profeția, viața Lui fără păcat și lucrările miraculoase, și învierea Lui – care duc direct la concluzia că numai El este Fiul unic al lui Dumnezeu.

În Vechiul Testament au existat zeci de profeții predictive cu privire la Cristos. Pentru orice cercetător serios al Noului Testament ar trebui să fie evident că nu orice text din Vechiul Testament care este aplicat lui Cristos în Noul Testament a fost înțeles ca profeție în contextul lui din Vechiul Testament. Profețiile cum sunt cele că Iisus avea să fie „Nazarinean" (vezi Mat. 2: 23) sau că avea să fugă în Egipt (Mat. 2: 15) se încadrează în această categorie. Pe de altă parte, există multe profeții din Vechiul Testament care sunt înțelese cel mai bine ca aplicându-se lui Mesia; și multe dintre acestea nu au sens în nicio altă interpretare. În această din urmă categorie vrem să scoatem în evidență cele mai semnificative profeții predictive pe care le-a împlinit Cristos.

(1) Mesia va fi născut dintr-o femeie (Gen. 3: 15; cf. Gal. 4: 4).

(2) El va fi născut dintr-o fecioară (îs. 7: 14; cf. Mat. 1: 21 și urm.).

(3) El are să vină la aproximativ 483 de ani după anul 444 î.Hr. (vezi Dan. 9: 24 și urm.).3

(4) El va fi din sămân ța lui Avraam (Gen. 12: 1 – 3 și 22: 18; cf. Mat.

1: 1 și Gal. 3: 16).

(5) El va fi din seminția lui Iuda (Gen. 49: 10; cf. Luca 3: 23, 33; Evr. 7: 14).

(6) Elvafidinlasalui – David (2Sam.7: 12 șiurm.; cf. Mat. 1: 1).

(7) Locul lui de naștere va fi Betleem (Mica 5: 2; cf. Mat. 2: 1; Luca 2: 4 – 7).

(8) El va fi uns de Duhul Sfânt (îs. 11: 2; cf. Mat. 3: 16, 17).

(9) El va fi vestit de un mesager al Domnului (îs. 40: 3 și Mal. 3: 1; cf. Mat. 3: 1, 2).

(10) El va face minuni (îs. 35: 5, 6; cf. Mat. 9: 35).

(11) El va curați templul (Mal. 3: 1; cf. Mat. 21: 12).

(12) El va fi respins de poporul Său evreu (Ps. 118: 22; cf. 1

Petru 2: 7).

x

376 APOI JOGETICĂ CREŞTINĂ

(13) El va muri de o moarte umilitoare (Ps. 22 şi îs. 53; cf. Mat. 27), implicând:

(a) respingerea de către propriul Său popor (îs. 53: 3 cf. Ioant: 10, 11; 7: 5, 48)

(b) tăcere înaintea acuzatorilor Săi (îs. 53: 7; cf. Mat. 27: 12; 19)

(c) batjocorirea Lui (Ps. 22: 7; cf. Mat. 27: 31)

(d) străpungerea mâinilor şi picioarelor Lui (Ps. 22: 16; cf. Luca 23: 33)

(e) răstignirea alături de tâlhari (îs. 53: 12; cf. Mat. 17: 38)

(f) rugăciunea pentru persecutorii Săi (îs. 53: 12; cf. Luca 23: 34)

(g) străpungerea coastei Lui (Zah. 12: 10; cf. Ioan 19: 34) (h) înmormântarea în mormântul unui om bogat (Ps. 53: 9;

cf. Mat. 27: 57 – 60) (i) tragerea la sorţi pentru hainele Lui (Ps. 22: 18; cf. Ioan 19: 23, 24)

(14) El va învia din morţi (Ps. 2: 7; 16: 10; cf. Faptele 2: 31 şi Marcu 16: 6).

(15) EI Se va înălţa la cer (Ps. 68: 18; cf. Faptele 1: 9 şi urm.).

(16) El va şedea la dreapta lui Dumnezeu (Ps. 110: 1; c'f. Evr. 1: 3).

Există multe alte profeţii despre Mesia care au fost împlinite de Iisus dar nu toate dintre ele sunt în mod clar predictive. În această categorie se încadrează darea de învăţături în pilde (Ps. 78: 2 şi Mat. 13: 34), uciderea pruncilor de către Irod (Ier. 31: 15 cf. Mat.'2: 16), trădarea Lui de către Iuda (Ps. 41: 9; cf. Mat. 10: 4), vinderea Lui pentru treizeci de arginţi (Zah. 11: 12; cf. Mat. 26: 15), faptul că avea să fie bătut (îs. 50: 6; cf. Mat. 26: 67), setea de pe cruce (Ps. 69: 21; cf. Ioan 19: 28), şi altele. Deoarece acestea nu sunt în mod clar predictive în contextul lor din Vechiul Testament, nu le vom folosi ca parte din argumentul nostru.

Aceste profeţii despre Cristos din Vechiul Testament au fost făcute

cu sute de ani înainte. Ceea ce este cu adevărat uimitor despre aceste preziceri din Vechiul Testament este că ei e nu au putut fi nicidecum nişte „ghiciri inteligente" sau nu au putut fi făcute prin studierea „tendinţelor epocii" şi nici chiar prin „citirea minţilor", metode folosite de unii oameni & în zilele noastre care prezic viitorul. Chiar şi cel mai liberal critic al Vechiului Testament recunoaşte că scrierea cărţilor profetice a fost încheiată cu vreo patru sute de ani înainte de Cristos, iar cartea lui Daniel până în anul 167 î.d. Cr.4 Deşi există dovezi bune pentru a accepta o datare mai conservatoare, cărţile profetice vechi au fost scrise în secolul al optulea şi unii psalmi în

secolul al nouălea, să acceptăm totuşi, de dragul argumentului, ideea că aceste profeţii despre Cristos provin numai din secolul al doilea până la al cincilea înainte de Cristos. Ce importanţă are dacă o profeţie este făcută cu numai două sute de ani înainte şi nu cu şase şute de ani înainte? Poate oare cineva care nu are o putere divină să facă profeţii ca şi acestea cu patru sute de ani înainte dar nu şi cu şase sute de ani înainte? Când câteva zeci dintre aceste profeţii converg în viaţa unui singur om, lucrul acesta devine de-a dreptul miraculos.

Aceste profeţii au fost împlinite cu adevărat în Iisus din Nazaret. Această concluzie rezultă din faptele stabilite deja, şi anume: (1) afirmaţiile din Vechiul Testament despre Cristos au fost făcute cu sute de ani înainte ca El să fie născut; (2) Noul Testament este o relatare a vieţii lui Iisus şi este demn de încredere din punct de vedere istoric (vezi Capitolul 16); (3) Noul Testament scrie că aceste profeţii s-au împlinit în persoana lui Iisus, în viaţă, moartea, învierea Lui, şi aşa mai departe. Întrucât Noul Testament este credibil din punct de vedere istoric, trebuie să conchidem că aceste lucruri s-au întâmplat cu adevărat în viaţa Lui, aşa cum indică versetele citate mai sus.

Totuşi, faptul că o serie de evenimente din viaţa lui Iisus din Nazaret corespund cu aceste predicţii nu dovedeşte în mod automat că El este împlinirea lor. Există cel puţin alte două posibilităţi care trebuie luate în considerare: (1) se poate să fie doar o coincidenţă întâmplătoare cu evenimentele din viaţa lui Iisus, sau (2) se poate ca Iisus să fi încercat în mod deliberat să le „împlinească".

a. Iisus nu a fost un pretendent mesianic care a încercat în mod deliberat să „împlinească" profeţiile Ipoteza că Iisus a fost un pretendent mesianic inocent care a complotat în mod deliberat ca să „împlinească" profeţiile în propria Sa viaţă a fost popularizată de Schonfield, în cartea sa *The Passover Plot*.5 Totuşi, când această ipoteză este confruntată cu faptele se dovedeşte că nu este decât o teză speculativă care se ţese în jurul unor dovezi circumstanţiale din imaginaţia autorului. Există câteva motive faptice pentru care această ipoteză trebuie respinsă. În primul rând, nu se potriveşte cu caracterul lui Cristos. El nu a fost nicidecum intrigant şi înşelător; El a fost deschis şi onest. În afară de aceasta, un asemenea complot menit să dovedească faptul că El este Mesia nu ar fi nicidecum „inocent".6 Ar fi fost o înşelăciune deliberată de proporţii mesianice mondiale. Dacă teza aceasta ar fi dovedită adevărată, L-ar face pe Cristos un mare mincinos şi nu ar mai fi nici măcar un om bun. În al doilea rând, aşa-zisul complot de a dovedi că Iisus a fost Mesia nu se potriveşte cu faptele cunoscute despre ucenicii cei mai apropiaţi ai lui Iisus. Cum se face că Iisus a putut ascunde acest complot complex de cei mai intimi prieteni şi să-l dezvăluie numai unui tânăr.

Lazăr, şi lui Iosif din Arimatea? Este neplauzibil că Iisus i-ar fi ales pe aceşti oameni pentru un complot prin care să simuleze moartea prin droguri şi de a pretinde că a înviat. Caracterul onest al ucenicilor Lui este incompatibil cu includerea lor în aşa-zisul complot.

În al treilea rând, chiar dacă am presupune că Iisus ar fi putut concepe şi realiza acest plan ascuns chiar şi de cei mai apropiaţi ucenici, cum se poate explica viaţa Lui fără păcat şi miraculoasă? (Vezi discuţia de mai jos.) Aşa cum au spus evreii în Ioan 9: 16: „Cum poate un păcătos să facă asemenea semne?" (adică, să deschidă ochii unui orb). În fine, ipoteza pretendentului mesianic este dovedită neplauzibilă de însăşi natura multora dintre profeţii. Există multe profeţii asupra cărora Iisus nu a avut absolut niciun control cu privire la timpul (Dan. 9), locul (Mica 5: 2), modul (Isaia 7: 14), seminţia (Gen. 49: 10) sau dinastia (2 Sam. 7) naşterii Sale. Nu este plauzibil că Iisus ar fi putut regiza sau manipula reacţiile altora faţă de El, inclusiv

vestirea lui Ioan (Mat. 3), reacţiile acuzatorilor Săi (Mat. 27: 12), felul în care soldaţii aveau să tragă la sorţi pentru hainele Lui (Ioan 19: 23, 24) şi felul în care aveau să-l străpungă coasta cu o suliţă (Ioan 19: 34). De fapt, chiar şi Schonfield recunoaşte că acest complot al lui Iisus a eşuat atunci când romanii l-au străpuns cu suliţa pe cruce. Adevărul este că există multe profeţii pe care Iisus le-a împlinit şi asupra cărora nu a avut niciun control şi altele asupra cărora el nu a avut practic nicio influenţă. Pentru a crede că Iisus a posedat puteri de manipulare supraomeneşti aşa încât să producă aparenta împlinire în viaţa Sa a profeţiilor despre Mesia din Vechiul Testament este nevoie să credem o minune şi mai mare.

b. Aceste profeţii nu au fost „împlinite" în mod întâmplător în Cristos Dumnezeu nu face greşeli. Într-un univers teist în care Dumnezeu este în control asupra cursului evenimentelor şi în care Dumnezeu face preziceri cu sute de ani înainte cu privire la planul Său de mântuire a lumii, o „împlinire" accidentală nu poate avea loc. Este practic de neconceput ca Dumnezeu să permită o înşelăciune totală făcută în Numele Lui sau o „împlinire" accidentală în viaţa unei persoane greşite. Prin urmare, pe baza premizelor stabilite deja că Dumnezeu există, ipoteza împlinirii întâmplătoare este exclusă. Desigur, întâmplarea nu este exclusă la nivelul strict logic, ci numai pe temeiuri morale şi teologice. Este posibil din punct de vedere logic sau matematic ca toate aceste profeţii să se fi împlinit din întâmplare în viaţa lui Iisus din Nazaret. Dar chiar şi şansele matematice sunt uluitor de mici. Matematicienii au calculat că şansa împlinirii a numai 16 profeţii despre Cristos în viaţa lui Iisus este de 1 la 1045.7 Pentru împlinirea a 48 de profeţii şansele sunt şi mai reduse: 1 la 10157. Este aproape imposibil de conceput cât de mare este acest număr. Dar nu

Improbabilitatea logică şi imposibilitatea morală sunt cele care exclud întâmplarea ca explicaţie. Un Dumnezeu atotputernic, atotcunoscător şi atopterfect nu va permite nici unui lucru să răstoarne planurile Lui. Prezicerile făcute cu sute de ani înainte în Numele Dumnezeului teist viu şi adevărat nu pot eşua. Acest Dumnezeu nu poate minţi şi El nu poate călca o promisiune făcută

(Evr. 6: 18), nici nu este în armonie cu natura Sa ca aceia care caută adevărul să poatăfi în şelaţi cu desăvârşire (Evr. 11: 6; Ioan 7: 17).

Cuvântul lui Dumnezeu va fi împlinit printr-un act al lui Dumnezeu. Scriitorul Epistolei către Evrei spune: „Dumnezeu întărea mărturia lor cu semne, puteri şi felurite minuni, şi cu darurile Duhului Sfânt…" (2: 4). Dacă în viaţa lui Iisus din Nazaret, care a afirmat că a împlinit aceste preziceri despre Mesia făcute cu sute de ani înainte, s-a împlinit tot ce s-a profeţit despre El, atunci trebuie să tragem concluzia că El este cu adevărat Mesia. Pe scurt, dacă Iisus a împlinit profeţiile despre viitorul Mesia, această împlinire trebuie să fie un act al lui Dumnezeu care să arate că Iisus este Fiul lui Dumnezeu.

Împlinirea profeţiilor din Vechiul Testament în Iisus are toate trăsăturile caracteristice ale unei minuni.8 (1) A fost un eveniment *neobişnuit*; şansele probabilistice au fost extrem de mici; (2) a fost însoţit de afirmaţii *teologice* cu valoare de adevăr, că El a fost Fiul lui Dumnezeu şi împlinirea profeţiei mesianice; (3) evenimentul venirii lui Cristos a adus cu sine un bine *moral* prin învăţătura, viaţa şi influenţa Lui; (4) încarnarea nu a fost o aberaţie ştiinţifică; a fost supranaturală dar *nu nenaturală*. Minunile Lui nu numai că se încadrează în ordinea naturală ci, prin înviere, ele au ajutat la împlinirea ordinii naturale. În toate aceste aspecte, prima venire a lui Cristos se califică drept minune, adică, un act al lui Dumnezeu care confirmă mesajul lui Dumnezeu şi care aduce glorie lui Dumnezeu. În cazul acestei minuni particulare a întrupării, este un act care dovedeşte că Cristos este singurul Fiu întrupat al lui Dumnezeu. Pe scurt, afirmaţiile lui Cristos sunt confirmate prin minunea împlinirii profeţiei mesianice în viaţa şi moartea Lui.

Viaţa miraculoasă şi fără păcat a lui Iisus este o dovadă a dumnezeirii Lui

Simplul fapt de a trăi o viaţă fără păcat, oricât de dificil ar părea, nu ar dovedi în mod necesar că omul acela este Dumnezeu. Totuşi, dacă cineva afirmă că este Dumnezeu şi oferă ca dovadă o viaţă fără păcat, este un lucru cu totul diferit. Toţi oamenii sunt păcătoşi; Dumnezeu ştie lucrul acesta şi îl ştim şi noi. Dacă un om trăieşte o viaţă impecabilă şi oferă ca adevăr despre sine faptul că este Dumnezeu

întrupat, ar trebui cel puțin să tratăm cu seriozitate afirmația lui. Sunt

unii care îndrăznesc să pretindă că sunt perfecți, dar prea puțini îi iau în serios, și cel mai puțin îi cred cei care îi cunosc cel mai bine. Cu Iisus lucrurile stau cu totul altfel; cei care L-au cunoscut pe El cel mai bine au avut cea mai înaltă părere despre El. Cei care nu L-au cunoscut au făcut afirmații neîntemeiate. „Noi nu suntem copii născuți în curvie „așa cum ești Tu „" (Ioan 8: 41), sau „duce poporul în rătăcire" (Ioan 7: 12). Unii au îndrăznit să spună: „Are drac, este nebun" (Ioan 10: 20). La „judecata" Lui a fost adusă acuzația falsă că Iisus ar fi spus că va dărâma templul (Marcu 14: 58), dar „nici chiar în privința aceasta nu se potrivea mărturia lor" (v. 59). Verdictul lui Pilat cu privire la pretinsa fărădelege a lui Iisus a fost verdictul istoriei cu privire la caracterul Lui: „Eu nu găsesc nicio vină în omul acesta" (Luca 23: 4). Sutașul de la cruce a exclamat: „Cu adevărat, omul acesta a fost nevinovat!" (Luca 23: 47), iar tâlharul aflat pe moarte, după ce, înainte L-a batjocorit pe Cristos (Mat. 27: 39), a ajuns să-și dea seama că „omul acesta n-a făcut niciun rău" și a cerut un loc în împărăția lui Iisus (Luca 23: 41, 42).

Cea mai importantă mărturie cu privire la caracterul unui om vine din partea celor care sunt cei mai apropiați de el. De pe buzele celor mai intimi prieteni și ucenici ai lui Iisus, care au trăit alături de El timp de câțiva ani, au venit cele mai vibrante mărturii. Petru L-a numit pe Cristos „Mielul fără cusur și fără prihană" (1 Petru 1: 19) și a adăugat „în gura Lui nu s-a găsit vicleșug" (2: 22). Ioan L-a numit „Iisus Cristos cel neprihănit" (1 Ioan 2: 1; cf. 3: 7). Apostolul Pavel adaugă la această mărturie credința unanim exprimată a primilor creștini că Iisus „n-a cunoscut niciun păcat" (2 Cor. 5: 21). Scriitorul Epistolei către Evrei afirmă limpede că Iisus a fost ispitit ca orice om „dar fără păcat" (4: 15). Iisus însuși i-a provocat pe acuzatorii Săi când a spus: „Cine din voi Mă poate dovedi că am păcat?" (Ioan 8: 46). Nici ei și nici altcineva nu au reușit să găsească vreun păcat în caracterul remarcabil și impecabil al lui Iisus. Așa stând lucrurile, este logic să conchidem că Iisus a fost cu adevărat cine a pretins că este. Viața Lui fără păcat a fost o dovadă în sprijinul adevărului mărturiei Sale. Ce om ar putea trăi în

mod consecvent o viaţă fără păcat dacă ar fi examinat cu atâta minuţiozitate?

9

Viaţa lui Iisus nu numai că a fost fără păcat, ci a fost o viaţă miraculoasă de la bun început. EI S-a născut dintr-o fecioară (Mat. 1: 21 şi urm.; cf. Luca 2: 26 şi urm.), El a transformat apa în vin (Ioan 2: 7 şi urm.), a umblat pe apă (Mat. 14: 25), a înmulţit pâinea (Ioan 6: 11 şi urm.), a deschis ochii orbilor (Ioan 9: 7 şi urm.), i-a făcut pe ologi să umble (Marcu 2: 3 şi urm.), a scos afară demoni (Marcu 3: 11 şi urm.), a vindecat mulţimile de tot felul de boli (Mat. 9: 35) şi chiar a înviat morţi în câteva cazuri (vezi Ioan 4: 11). Când a fost întrebat dacă

este Mesia, El a oferit minunile Sale ca dovezi şi a spus: „Duceţi-vă de spuneţi lui Ioan ce auziţi şi ce vedeţi: orbii îşi capătă vederea, şchiopii umblă, leproşii sunt curăţiţi, surzii aud, morţii înviază…" (Mat. 11: 4, 5). Minunile de felul acesta erau acceptate de evreii din zilele lui Iisus ca semn evident de favoare divină pentru persoana care le face. Abundenţa de minuni mesianice a fost o dovadă că Cel care le-a făcut a fost Mesia (vezi Isaia 35: 5, 6). Chiar şi evreii care au ştiut că Iisus a vindecat un orb au întrebat: „Cum poate un om păcătos să facă asemenea semne?" (Ioan 9: 16). Nicodim, unul dintre lideri, a expus bine poziţia evreilor atunci când a recunoscut faţă de Iisus: „Rabbi (învăţătorule), ştim că eşti un învăţător, venit de la Dumnezeu; căci nimeni nu poate face semnele pe care le faci Tu, dacă nu este Dumnezeu cu el" (Ioan 3: 2). Pentru un evreu monoteist din primul secol, minunile cum sunt cele făcute de Cristos erau o indicaţie evidentă a aprobării divine. Dar în cazul lui Cristos aprobarea divină este o dovadă a dumnezeirii lui Cristos. Întocmai cum la botezul lui Iisus glasul din cer a declarat că El este Singurul Fiu al lui Dumnezeu (Mat. 3: 16, 17), tot aşa abundenţa de minuni mesianice, cuplată cu afirmaţiile lui Cristos că este Ieholva-Mesia, este o dovadă indubitabilă a adevăratei Sale dumnezeiri. O acţiune a lui Dumnezeu confirmă mesajul dat de Dumnezeu prin cel care face acţiunea. În cazul lui Cristos mesajul a fost: „Eu sunt Dumnezeu; iată acţiunile lui Dumnezeu care dovedesc lucrul acesta".

Învierea lui Iisus este dovada dumnezeirii Lui

Există o a treia minune sau acţiune a lui Dumnezeu care confirmă pretenţia lui Cristos la Dumnezeire: este învierea Lui din morţi. Aceasta este cu adevărat o minune măreaţă şi cea mai mare dintre toate minunile. Faptul că atât Vechiul Testament cât şi Iisus au prezis dinainte că El va învia din morţi face ca minunea să fie cu atât mai puternică. Întrucât am expus deja dovezile pentru credibilitatea martorilor oculari la evenimentele înscrise în Noul Testament (vezi Capitolul 16), aici va fi necesar să examinăm doar mărturia în sine.

Atât profeţii din Vechiul Testament cât şi Iisus însuşi au prezis învierea. Evreii monoteişti credeau într-adevăr că numai Dumnezeu poate da viaţă (Deut. 32: 39; 1 Sam. 2: 6). Magicienii egipteni au duplicat minunile făcute de Moise până când Moise a fost folosit de Dumnezeu ca să transforme praful în păduchi, minune care i-a făcut pe vrăjitori să exclame: „Aici este degetul lui Dumnezeu" (Exodul 8: 19). Evreii credeau că numai Dumnezeu poate crea viaţa şi că numai Dumnezeu poate readuce oamenii la viaţă. Prin urmare, în acest context monoteist, cea mai convingătoare dovadă despre Dumnezeu este o înviere din morţi.

Ceea ce face învierea lui Iisus şi mai uimitoare este că a fost prezisă dinainte atât de Vechiul Testament cât şi de Iisus. Există două seturi de argumente din Vechiul Testament în favoarea învierii. În primul rând, există pasaje, cum sunt Psalmii 2 şi 16, care sunt citate în Noul Testament ca aplicându-se la învierea lui Cristos (cf. Faptele 2: 27 şi urm. şi Evr. 1: 5). Nu încape îndoială că Pavel a folosit pasaje de felul acestora în sinagogile evreieşti când „a vorbit cu ei din Scripturi, dovedind şi lămurind, că Cristosul trebuie să pătimească şi să învieze din morţi" (Faptele 17: 2 – 3). În al doilea rând, învierea lui Cristos este afirmată prin deducţie logică pe baza a doua învăţături din Vechiul Testament: (1) Mesia va veni şi va muri (cf. îs. 53; Ps. 22) şi (2) Mesia va avea o domnie politică de durată la Ierusalim (îs. 9: 6; Dan. 2: 44; Zah. 13: 1 şi urm.). Singurul mod în care unul şi acelaşi Mesia poate împlini aceste două seturi de profeţii este învierea din morţi. Iisus a murit înainte ca să poată începe să domnească. Numai învierea poate

face realizabile profeţiile cu privire la domnia Lui.

La aceste profeţii din Vechiul Testament despre învierea lui Cristos se adaugă câteva pe care le-a făcut El însuşi. Potrivit lui Ioan, Iisus a prezis învierea Sa încă de la începutul propovăduirii Sale, când a spus: „Stricaţi Templul acesta (al trupului Meu), şi în trei zile îl voi ridica" (Ioan 2: 19, 21). Chiar şi în Evangheliile sinoptice ni se spune deja în Matei 12: 40 că „după cum Iona a stat trei zile şi trei nopţi în pântecele chitului, tot aşa şi Fiul omului va sta trei zile şi trei nopţi în inima pământului". După mărturisirea lui Petru Iisus „a început să-i înveţe că Fiul omului trebuie să pătimească mult... să fie omorât, şi după trei zile să învieze" (Marcu 8: 31). Iisus a repetat aceeaşi prezicere pe drum spre Ierusalim şi spre cruce (cf. Marcu 14: 59 şi Mat. 27: 63). În afară de aceasta, Iisus a spus că Se va învia pe Sine din morţi: „Am putere s-o dau (viaţa), şi am putere s-o iau iarăşi" (Ioan 10: 18).

Având în vedere prezicerile învierii, evenimentul capătă o semnificaţie confirmatoare specială. Karl Popper a afirmat că ori de câte ori se împlineşte o „prezicere riscantă", ea contează ca şi confirmare a ipotezei pe care o însoţeşte.9 Dacă aşa stau lucrurile, ce prezicere este mai riscantă decât învierea? Şi, prin urmare, ce poate avea putere de confirmare mai mare decât învierea lui Cristos? Dacă un om nu ar accepta o înviere prezisă ca şi dovadă pentru adevărul afirmaţiei făcute, atunci este clar că el se opune adevărului (cf. Luca 16: 31).

Iisus a murit cu adevărat pe cruce şi a fost înmormântat Ui mormântul lui Iosif. Înainte ca să se poată stabili faptul că Iisus a înviat cu adevărat din morţi, trebuie stabilit faptul că El a murit cu adevărat. Coranul declară că Iisus nu a murit pe cruce ci că S-a prefăcut mort (Surah IV: 157). Unii sceptici au adoptat „teoria leşinului", potrivit căreia Iisus a părut să fie mort, dar şi-a revenit mai târziu în mormânt. În

aceeaşi categorie este ipoteza „drogării" care spune că Iisus a fost drogat şi a părut mort, dar că mai târziu şi-a revenit.

Împotriva unor asemenea păreri că Iisus Cristos nu ar fi murit

cu adevărat pot fi adus următoarele dovezi: (1) Iisus a refuzat să ia drogul anesteziant care era oferit celor crucificaţi (Marcu 15: 23). Mai târziu I s-a dat numai o cantitate mică dintr-un vin ieftin, ca să-i stâmpere setea (Marcu 15: 36). Nu există nici 6 dovadă că Iisus ar fi fost drogat; atât agonia evidentă cât şi strigătul de moarte nu se potrivesc cu un om care este drogat. (2) Sângerarea masivă arată că Iisus a fost mort. El a avut cinci răni şi a fost pe cruce de la ora nouă dimineaţa (cf. Marcu 15: 25) până la scurtă vreme înainte de apusul soarelui (Marcu 15: 42). (3) Cei care au stat în apropierea crucii L-au auzit pe Iisus scoţând un strigăt de moarte (Ioan 19: 30). (4) Când a fost străpuns cu sulița în coastă de către soldaţi, a curs „sânge şi apă" (Ioan 19: 34); acesta este o indicaţie medicală indiscutabilă cu privire la moarte, indicând că celulele roşii şi cele albe's: au separat. 10 (5) Soldaţii romani cu experienţă L-au examinat pe Iisus şi L-au pronunţat mort, fără să mai fie nevoie să-l zdrobească picioarele ca să-i grăbească moartea, cum era obiceiul (Ioan 19: 33). (6) Iisus a fost îmbălsămat în grabă cu vreo o sută de litri de smirnă şi aloe, înfăşurat în bandaje şi pus într-un mormânt păzit de soldaţi (Ioan 19: 39 – 40). Chiar dacă şi-ar fi revenit, nu ar fi putut rostogoli piatra grea, nu ar fi putut învinge soldaţii de gardă şi apoi să fugă (Mat. 27: 60). (7) în afară de aceasta, mai înainte ca să-i dea lui Iosif din Arimatea trupul pentru îngropare, Pilat a cercetat ca să fie sigur că Iisus a murit. (8) După toate acestea, dacă Iisus ar fi fost în viaţă într-un mod miraculos, înfăţişarea Lui ar fi fost mai mult cea a unui bolnav care şi-a revenit şi nu a unui Mântuitor înviat şi triumfător. Este greu de crezut că i-ar fi transformat pe ucenici, că ar fi dus la convertirea câtorva mii de oameni peste câteva săptămâni, şi că în cele din urmă ar fi răvăşit toată lumea. (9) Aspectul fâşiilor de îngropăciune – care se pare că au rămas neatinse, ca o gogoaşă „din care a ieşit fluturele" (Ioan 20: 7) este un alt indiciu că Iisus a fost mort. Dacă nu ar fi aşa, de ce ar fi fost fâşiile de îngropăciune neatinse dacă El nu ar fi înviat în mod miraculos din ele? Dacă ar fi fost doar o reanimare fizică sau o revenire a unui trup leşinat sau drogat, atunci Cristos ar fi trebuit să se elibereze şi să rupă fâşiile de îngropăciune. Dar întrucât El pur şi simplu a trecut prin ele, se pare că El a fost cu adevărat mort şi că a înviat cu un trup glorificat

care putea trece prin pânză la fel cum putea trece prin uşi închise (Ioan 20: 19 şi urm.). Ponderea cumulată a dovezilor de mai sus, în special dovada medicală clară a „sângelui şi apei", pun dincolo de orice îndoială realitatea morţii lui Cristos. De fapt, există mai multe dovezi

că Iisus a murit decât există dovezi că au trăit unii din cei mai importanţi oameni din lumea antică.

9

Iisus a înviat din morţi în mod fizic. Există multe explicaţii alternative pentru învierea lui Cristos, dar niciuna dintre ele nu satisface toate datele problemei.11 Singura explicaţie rezonabilă pentru trupul lipsă, pentru multele arătări, pentru ucenicii transformaţi şi pentru originea şi răspândirea uimitoare a creştinismului, este învierea fizică a lui Iisus din Nazaret, care fusese pus în mormântul lui Iosif.

a. Iosif nu a luat trupul

Este ilogic să presupunem că Iosif ar fi luat trupul lui Iisus. Când s-o fi făcut? Noaptea, la lumina torţelor, ar fi fost văzut. În zori de zi, femeile erau deja acolo (Luca 24: 1). În afară de aceasta, ce motiv ar fi avut Iosif ca să ia trupul? Este cert că nu ar fi făcut-o pentru a-i împiedica pe ucenici să fure trupul, întrucât Luca ne spune că Iosif însuşi era un ucenic al lui Cristos (Luca 23: 50 – 51). Dacă nu ar fi fost un ucenic, atunci ar fi putut arăta trupul şi ar fi putut dezminţi povestea învierii. Ba mai mult, Iosif era un om evlavios şi nu ar fi luat trupul în ziua de sabat (vezi Luca 23: 50 – 56). A doua zi erau deja soldaţi de gardă la mormânt (Mat. 27: 62 – 66). În afară de aceasta, unde ar fi dus Iosif trupul? Nu a fost găsit nicăieri în ciuda faptului că au trecut aproape două luni până când ucenicii au început să predice despre înviere. A fost timp suficient ca să dea în vileag înşelăciunea, dacă ar fi existat una. Adevărul este că avem o serie de argumente negative puternice împotriva acestei ipoteze: caracterul lui Iosif, temerile liderilor evrei şi faptul că nimeni nu a putut găsi trupul lui Iisus. La toate acestea se adaugă dovada pozitivă extraordinară a multor arătări ale lui Cristos după înviere. Dacă Iosif ar fi furat trupul, cum pot fi explicate vreo zece arătări diferite la mai mult de cinci sute

de persoane?

b. Autoritățile romane sau cele evreiești nu au luat trupul lui Iisus

Ipoteza că autoritățile ar fi luat trupul este complet nefondată.

Dacă autoritățile ar fi avut trupul, ar fi putut să-l arate cu ușurință ca să contrazică afirmațiile creștinilor. Ei ar fi făcut bucuroși lucrul acesta, după cum se vede din felul. În care i-au provocat și i-au persecutat pe creștini de la bun început (vezi Faptele 4, 5, 7). În afară de aceasta, este ridicol să presupunem că autoritățile au luat trupul și apoi i-au acuzat pe ucenici că l-ar fi furat (Mat. 28: 11 – 15). Faptul că atitudinea autorităților față de ucenici a fost una de împotrivire și nu de contrazicere, este o indicație puternică a realității învierii lui Cristos. În fine, ideea că autoritățile au luat trupul nu explică nici ea multele arătări incontestabile ale lui Cristos la sute de ucenici.

c. *Ucenicii nu au furat trupul lui Iisus*

Zvonul că ucenicii au furat trupul lui Cristos este o ponegrire a caracterului lor de oameni cinstiți. Este de asemenea o idee incompatibilă cu mințile lor lipsite de imaginație; ei nu au fost niște complotiști șmecheri. Chiar și Schonfield caută alți oameni care să se potrivească în teoria sa despre complot. Ucenicii au fost oameni fricoși care au fugit de la locul acțiunii de teamă să nu fie prinși (Marcu 14: 50). În afară de aceasta, mormântul era păzit cu străşnicie (Mat. 27: 64). Povestea soldaților de pază, că trupul ar fi fost furat, este extrem de neplauzibilă, deoarece ei nu au fost pedepsiți pentru că au dormit în post. Dacă ar fi adevărată, ipoteza aceasta i-ar face pe ucenici cei mai pioși înșelători care au trăit vreodată. Ar trebui să credem, contrar realității psihologice, că ei au murit pentru ceea ce știau că este fals, și că au fost transformați din lași în oameni curajoși în timp de câteva săptămâni, printr-un complot înșelător care le-a permis să întoarcă lumea pe dos. Este mai ușor să credem în înviere decât să credem în această ipoteză extrem de neplauzibilă.

d. Femeile nu au mers la mormântul greșit

Unii au sugerat că femeile au mers la un alt mormânt întrucât era întuneric și că, văzându-l gol, au spus că Iisus a înviat. Nici poziția aceasta nu poate fi justificată. Dacă era așa de întuneric, de ce era

grădinarul deja la lucru (Ioan 20: 15)? Dacă s-au dus la mormântul greşit, de ce nu s-au dus autorităţile la mormântul corect ca să arate trupul lui Iisus şi să contrazică afirmaţiile ucejiicilor? Ba mai mult, de ce a făcut Petru mai târziu aceeaşi „greşeală", în plină zi (Ioan 20: 6)? Dacă au mers la mormântul greşit, cum se face că atât femeile cât şi Petru au văzut fâşiile de îngropăciune goale? în fine, cum pot fi explicate numeroasele arătări ale lui Cristos la alţii, în plină zi, timp de patruzeci de zile (Faptele 1: 3)?

e. Nu este adevărat că nimeni nu ar fi vizitat mormântul

Unii au sugerat că au trecut aproape două luni până când ucenicii au proclamat învierea şi că credinţa lor a fost bazată pe arătări spirituale pe care le-au văzut ei, dar că nimeni nu ar fi vizitat vreodată mormântul ca să verifice învierea fizică. Această ipoteză este contrazisă de o serie de fapte, dintre care cele mai multe au fost discutate deja. Mai întâi de toate, Evangheliile arată limpede că mai multe persoane au vizitat mormântul în diferite ocazii (Matei 28; Marcu 16; Luca 24; Ioan 20). În afară de aceasta, arătările repetate ale lui Cristos contrazic această teorie. În plus, dacă ucenicii nu ar fi vizitat mormântul, autorităţile ar fi putut face lucrul acesta şi ar fi putut contrazice afirmaţiile despre înviere. Dar în loc să contrazică aceste afirmaţii, autorităţile nu au făcut decât să se împotrivească propovăduirii. De asemenea, teoria aceasta nu poate explica transformarea

miraculoasă a ucenicilor, nici convertirea a mii de oameni în oraşul în care a avut loc învierea şi la numai câteva săptămâni după aceasta (Faptele 2: 41).

Învierea fizică a lui Cristos este confirmată de multe dovezi

Singura explicaţie posibilă a datelor disponibile este că Iisus din Nazaret, care a fost răstignit în timpul domniei lui Pontius Pilat, a murit cu adevărat şi a fost înmormântat timp de trei zile în mormântul lui Iosif, a revenit la viaţă în mod miraculos, părăsind mormântul în mod fizic, pentru totdeauna.

Caracterul fizic şi trupesc al învierii este dovedit de faptul că Iisus a fost „văzut" de peste cinci sute de oameni (1 Cor. 15: 1 şi urm.),

că El a spus că are „carne şi oase” (Luca 24: 39), ce El a mâncat peşte pentru a dovedi că este real din punct de vedere fizic (Luca 24: 42, 43) şi că El i-a provocat pe cei care au avut îndoieli să se uite la rănile Lui – „pipăiţi-Mă şi vedeţi” (Luca 24: 39). Îndoielnicul Toma a fost provocat în felul următor: „Adu-ţi degetul încoace, şi uită-te la mâinile Mele; şi adu-ţi mâna, şi pune-o în coasta Mea” (Ioan 20: 27). Ioan, care a relatat acest eveniment, a scris mai târziu despre Cristos: „Ce era de la început, ce am auzit, ce am văzut cu ochii noştri, ce am privit, ce am pipăit cu mâinile noastre… pentru că viaţa a fost arătată… (1 Ioan 1: 1, 2). Contactul repetat, realizat după înviere cu Cristosul în trup fizic, prin auz, văz şi pipăit ne permite să tagem numai o singură concluzie – ei au fost în contact fizic cu Iisus din Nazaret care a fost înviat în mod fizic.

Am discutat deja în altă parte natura i numărul martorilor oculari despre Cristosul înviat (vezi Capitolul 16). Aici nu vom face decât să rezumăm dovezile care plasează experienţele lor dincolo de iluzie, înşelăciune sau îndoială rezonabilă. (1) Iisus a fost văzut de un număr suficient de mare de oameni – peste cinci sute (1 Cor. 15: 5) – pentru a confirma realitatea evenimentului; (2) arătările au avut loc în cursul unei perioade de timp suficient de lungă – patruzeci de zile (Faptele 1: 3) – ca să dovedească faptul că nu a fost o anomalie unică (3) El a fost văzut într-un număr suficient de mare de ocazii diferite – vreo zece – încât să furnizeze mărturii independente ample cu privire la realitatea Lui; (4) Iisus S-a arătat pentru perioade de timp suficient de lungi încât să nu existe îndoieli cu privire la identitatea Lui. De exemplu, El a călătorit şi a discutat cu unii, a mâncat în casa lor împreună cu ei (Luca 24: 28 şi urm.); El a pescuit şi a prânzit împreună cu alţii (Ioan 21: 1 şi urm.); în mai multe ocazii El a stat suficient de mult cu ei încât să le dea învăţături cu privire la împărăţia lui Dumnezeu (Faptele 1: 3) şi să facă pentru ei alte minuni indiscutabile (Faptele 1: 3; cf. Ioan 20: 30). (5) în fine, martorii au fost suficient de scepţţci cu privire la arătările Lui încât să elimine posibilitatea unei

halucinaţii (Ioan 20: 25; cf. Mat. 28: 17). Natura unor asemenea mărturii pune realitatea învierii lui Cristos dincolo de orice îndoială

rezonabilă.

Sumar şi concluzii

Pe baza credibilităţii istorice a Noului Testament putem fi siguri că suntem în posesia esenţei învăţăturilor lui Cristos despre Sine. Având în vedere profeţiile mesianice pe care le-a împlinit Iisus, titlurile de Dumnezeire pe care şi le-a dat şi închinarea pe care a acceptat-o, cât şi celelalte afirmaţii despre Dumnezeirea Sa pe care le-a făcut Cristos, trebuie să tragem concluzia că Iisus a crezut despre Sine că e-te Dumnezeu întrupat în trup omenesc. O examinare a crezului ucenicilor despre El arată că şi ei au afirmat că El a fost egal şi identic cu Dumnezeu.

Iisus nu numai că a revendicat Dumnezeirea ci El a şi furnizat trei categorii de dovezi care afirmă că El a fost cu adevărat cine a pretins că este. El a împlinit în mo4 miraculos zeci de profeţii făcute cu sute de ani înainte de naşterea Sa; El a trăit o viaţă fără păcat şi plină de minuni, a murit şi a înviat triumfător din morţi, cu un trup fizic. Această convergenţă a celor trei categorii de dovezi în persoana unui singur om – Iisus din Nazaret – confirmă afirmaţiile Sale că este Fiul unic al lui Dumnezeu. Numai Iisus a pretins şi a dovedit că este Dumnezeu.

Acum suntem în măsură să răspundem la o altă obiecţie ridicată de David Hume la adresa minunilor. Hume a argumentat că toate religiile aduc minuni în sprijinul afirmaţiilor lor cu valoare de adevăr; prin urmare, nicio religie nu poate face apel la minuni, întrucât afirmaţiile lor se contrazic reciproc. Acum putem vedea că lucrul acesta nu este adevărat. Numai creştinismul are o convergenţă tri-unică de minuni unice în persoana şi afirmaţiile lui Cristos. Prin urmare, putem argumenta două lucruri: mai întâi, numai creştinismul este adevărat; şi apoi, toate celelalte religii (bazate pe dovezi inferioare celor ale creştinismului) sunt false, întrucât ele se anulează reciproc. Acest argument pentru adevărul creştinismului rămâne în picioare, afară de cazul că o convergenţă miraculoasă similară sau unică poate fi confirmată istoric pentru o altă religie.

Din concluzia că Iisus Cristos este Dumnezeu rezultă o consecinţă foarte importantă, şi anume, autoritatea Lui divină. Aşa

cum vom vedea în capitolul următor, toate învățăturile lui Cristos vin la noi ca și cuvântul lui Dumnezeu. Și întrucât Dumnezeu nu poate minți și nu poate să ne învețe ce este fals (Evr. 6: 18; Ioan 17: 17), rezultă că toate învățăturile lui Iisus sunt adevărate. Pe baza acestei concluzii vom putea pune de-o parte Biblia ca document istoric care confirmă și

dovedește că Iisus este cine a pretins că este, și vom arăta că Biblia este mai mult decât un document istoric. Biblia este ceea ce Iisus a spus că este, adică, Cuvântul autoritar al lui Dumnezeu.

LECTURI SELECTATE PENTRU CAPITOLUL 17

Anderson, J.N.D. *Christianity*: *The Witness of History*. Bushnell, Horace. *The Supernaturalness ofihrist*. Montgomery, John W. *History and Christianity*. Morison, Frank. *Who Moved the Stone*? Payne, J. Barton. >în *Encyclopedia of Biblical Prophecy*. Stoner, Peter. *Science Speaks*. Tenney, Merrill C. *The Reality of Resurection*. Warfield, B.B. *The Lord of Glory*.

Yamauchi, Edwin. „Passover Plot or Easter Iriumph?", în *Christianity for the Tough-Minded*, ed. John W. Montgomery.

Note

1. Având în vedere învățătura clară că Iisus Cristos este Creatorul și nu o creatură, interpretarea ariană a unor expresii cum este cea referitoare la faptul că Iisus Cristos este „întâiul născut" (Col. 1: 15) sau „începutul" creației (Apoc. 3: 13) este greșită. Cristos este „întâiul născut" în sensul că este Fiul unic (nu creat) al lui Dumnezeu. Cristos este întâiul în poziția Sa asupra creației, nu întâiul ca parte din creație. De asemenea, Cristos este subordonat lui Dumnezeu Tatăl (1 Cor. 15: 28) care este „capul" Lui (1 Cor. 11: 3), dar subordonarea nu se referă la *natura* ci la *funcția* Lui ca Fiu.

2. C.S. Lewis, *Creștinismul redus la esențe*, p. 38.

3. Vezi Harold Hoehner, „Chronological Aspects of the Life of Christ: Part II", în Bibliotheca Sacra, vol. 131 (ian. – mar., 1974), nr. 521, p. 41 – 54.

4. Vezi S.R. Driver, j4 n *Introduction to the Literature of the Old Testament*, p. 497.

5. H.J. Schonfield, *The Passover Plot*.

6. Pentru o analiză critică a lucrării lui Schonfield, *The Passover Plot*, vezi Ewdin M. Yamauchi „Passover Plot or Easter Triumph?" în *Christianity for the Tough-Minded*, ed. John W. Montgomery, p. 261 – 71.

7. Vezi Peter W. Stoner, *Science Speaks*, p. 108.

8. Vezi Capitolul 14 pentru o definire mai detaliată a minunii.

9. Vezi Karl Popper, *Conjectures and Refutations*, p. 36.

10. Dovezile medicale despre moartea lui Cristos au fost confirmate în lucrările unor medici. Vezi cartea Dr. Stroud, *On the Physiological Cause of Chrisfs Death*.

11. Mulţi sceptici au devenit creştini după ce au examinat dovezile pentru învierea lui Cristos. Una dintre cele mai convingătoare cărţi scrisă de un sceptic convertit este cea a lui Frank Morison, *Who Moved the Stone*?

Capitolul

18

1 *Inspiraţia şi autoritatea Bibliei* în centrul creştinismului istoric se află două revelaţii majore: revelaţia personală a lui Dumnezeu în Cristos şi revelaţia propoziţională (scrisă) a lui Dumnezeu în Scripturi. Creştinul afirmă că Dumnezeu S-a dezvăluit pe Sine în Scripturi şi în Mântuitorul, în Cuvântul scris şi în Cuvântul Viu al lui Dumnezeu. Dovada că Biblia este Cuvântul scris al lui Dumnezeu este ancorată în autoritatea lui Iisus Cristos. Argumentul de bază în sprijinul acestei idei se desfăşoară în felul următor: (1) Documentele Noului Testament sunt demne de încredere din punct de vedere istoric (Capitolul 16); (2) aceste documente îl prezintă cu acurateţe pe Cristos afirmând că este Dumnezeu întrupat şi El dovedeşte aceasta prin împlinirea profeţiilor mesianice, printr-o viaţă fără păcat şi miraculoasă, şi prin prezicerea şi realizarea învierii Sale din morţi (Capitolul 17); (3) toate învăţăturile lui Cristos (care este Dumnezeu) sunt adevărate; (4) Cristos ne-a învăţat că Vechiul Testament este Cuvântul scris al lui Dumnezeu şi a promis că ucenicii Lui vor scrie Noul Testament (Capitolul 18); (5) prin urmare, pe baza autorităţii divine confirmate a lui Iisus Cristos, este adevărat că Biblia este Cuvântul scris al lui Dumnezeu.

Învăţătura lui Cristos şi a apostolilor cu privire la Vechiul Testament

Cristos şi apostolii Lui au dat multe învăţături *din* Vechiul Testament, dar uneori este trecut cu vederea faptul că ei au dat multe învăţături *despre* Vechiul Testament. Atât referirile directe cât şi cele indirecte arată limpede afirmaţia lor că scrierile Vechiului Testament sunt Cuvântul înscris al lui Dumnezeu.1 Dacă Iisus a afirmat într-adevăr că Scripturile evreieşti sunt Cuvântul inspirat al lui Dumnezeu, atunci.

389

390 APOLOGETICA CREŞTINA

pe baza autorităţii Lui divine confirmate, se poate stabili că Vechiul Testament este revelaţia scrisă a lui Dumnezeu.

Întrucât am argumentat deja în favoarea credibilităţii Noului Testament şi a integrităţii apostolilor lui Cristos ca şi martori oculari care au relatat ceea ce a învăţat Iisus (Capitolul 16), sunt două motive pentru care nu este necesar să separăm aici cuvintele lui Iisus de cele ale apostolilor. În primul rând, mărturia apostolilor despre Vechiul Testament nu se deosebesc de mărturia lui Cristos şi nici nu adaugă nimic la concepţia lui Cristos. În al doilea rând, potrivit integrităţii confirmate a mărturiei apostolice, apostolii nu au exprimat doar punctele lor de vedere personale ci au exprimat ceea ce a învăţat Iisus însuşi (cf. Ioan 14: 26; 16: 13; Faptele 1: 1).

Învăţătura Vechiului Testament despre propria sa autoritate. Încă de la început, scrierile lui Moise care fac parte din Vechiul Testament au fost considerate sacre şi au fost păstrate în chivotul lui Dumnezeu (Deut. 10: 2) şi mai târziu în cortul întâlnirii (Deut. 6: 2). Scrierile profetice au fost adăugate la această colecţie pe măsură ce au fost scrise (Ios. 24: 26; 1 Sam. 10: 25; etc). Moise a afirmat că scrierile lui erau de la Dumnezeu (cf. Ex. 20: 1; Lev. 1: 1; Num. 1: 1; Deut. 1: 3), iar restul Vechiului Testament recunoaşte autoritatea divină a scrierilor lui Moise (Ios. 1: 8; 1 Sam. 12: 6; Dan. 9: 12; Neem. 13: 1). După Moise au venit o serie de profeţi care au afirmat: „Aşa vorbeşte Domnul”. Către sfârşitul istoriei Vechiului Testament au existat colecţii de scrieri numite „Moise şi Prorocii”, care erau considerate ca având

autoritate divină (Dan. 9: 2; Zah. 7: 12). Recunoașterea autorității divine a scrierilor lui Moise și ale profeților a continuat în perioada dintre cele două Testamente (cf. 2 Macabei 15: 9) și în scrierile de la Qumran (*Manualul de disciplină* 1: 3; 8: 15).

Învățătura Noului Testament despre autoritatea divină a Vechiului Testament. Există numeroase moduri în care Iisus și scriitorii Noului Testament au arătat crezul lor că Vechiul Testament este Cuvântul lui Dumnezeu, uneori ei s-au referit la Vechiul Testament în întregime; alteori ei au menționat că anumite secțiuni sau cărți specifice, sau însăși cuvintele, timpurile verbale și frânturile de cuvinte au autoritatea lui Dumnezeu.

a. *Învățătura Noului Testament despre inspirația Vechiului Testament în întregimea sa* 2 Timotei 3: 16 declară: „*Toată* Scriptura este insuflată de Dum – nezeu", afirmație care în context se referă la „*scrierile sacre*" ale credinței evreiești în care a fost educat tânărul Timotei (v. 15). Folosirea multilaterală a acestor scrieri pentru toate aspectele „credinței și practicii" indică ideea că aceste scrieri au inclus întregul canon al Scripturii sacre evreiești (v. 17). Noul Testament se referă deseori la

scrierile autoritare ale evreilor numindu-le „*Scripturile*". Iisus a spus: „Scriptura nu poate fi desființată" (Ioan 10: 35). Sau: „Vă rătăciți! Pentru că nu cunoașteți nici Scripturile, nici puterea lui Dumnezeu" (Mat. 22: 29). Un nume mai puțin obișnuit dar mai semnificativ, „Cuvântul lui Dumnezeu" este folosit ca echivalent al termenului „Scripturile" (Ioan 1: 35). Pavel folosește aceeași expresie (Rom. 9: 6; 2 Cor. 4: 2). O expresie similară, „cuvintele lui Dumnezeu", este folosită de Pavel cu referire la întreg Vechiul Testament (Rom. 3: 2). Uneori termenul „Legea" (lui Dumnezeu) este folosit pentru a desemna autoritatea Vechiului Testament (Ioan 10: 34; cf. Ioan 12: 34). Dar probabil că cel mai obișnuit mod de a se referi la întreg Vechiul Testament este expresia „Legea și Proorocii". Această expresie este folosită de zeci de ori în Noul Testament și descrie toate scrierile Vechiului Testament ca fiind glasul autoritar al lui Dumnezeu. Iisus a afirmat că Legea și Proorocii nu vor trece niciodată (Mat. 5: 17). Iisus a

spus că Legea şi Profeţii includ toată revelaţia divină de până la Ioan Botezătorul (Luca 16: 16), iar Pavel a afirmat că este „tot planul lui Dumnezeu" (Faptele 20: 27). Expresia „este scris" este folosită de mai mult de nouăsprezece ori în Noul Testament; uneori se aplică la Vechiul Testament în general (Marcu 9: 12; Luca 21: 22) şi indică autoritatea divină a ceea ce este scris. Tot aşa, expresia „ca să se împlinească", este folosită uneori în legătură cu referirile la autoritatea divină a întregului Vechi Testament (cf. Mat. 5: 17; Luca 24: 44).

b. Învăţătura Noului Testament despre secţiuni din Vechiul Testament

Modul obişnuit de referire la Vechiul Testament indică două diviziuni: Legea şi Profeţii. Prima constă din scrierile lui Moise, despre care evreii credeau că includ primele cinci cărţi ale Vechiului Testament, în Noul Testament se face aluzie deseori la „Moise" (2 Cor. 3: 15), „Legea lui Moise" (Faptele 13: 39), sau „cărţile lui Moise" (Marcu 12: 26) ca fiind Cuvântul lui Dumnezeu. Termenul *Profeţii* este identificat cu a doua parte a Vechiului Testament (Ioan 1: 45; Luca 18: 31). 2 Petru afirmă clar că toate scrierile profetice vin de la Dumnezeu „căci nicio profeţie n-a fost adusă prin voia omului; ci oamenii au vorbit de la Dumnezeu, minaţi de Duhul Sfânt" (1: 21).

c. *Învăţătura Noului Testament despre autoritatea divină a unor cărţi specifice din Vechiul Testament*

Iisus şi scriitorii Noului Testament nu au avut ocazii speciale în care să citeze din fiecare carte din Vechiul Testament, dar atunci când au citat dintr-o anumită carte ei au folosit expresii introductive care au indicat credinţa lor în autoritatea divină a acelei cărţi. Dintre cele douăzeci şi două (douăzeci şi patru) 2 de cărţi din Vechiul Testament ebraic, vreo optsprezece sunt citate în Noul Testament. Nu există

citate explicite din Judecători, Cronici, Estera, sau Cântarea Cântărilor, deşi Evrei 11: 32 se referă la evenimente din Judecători, Matei 23: 35 poate să facă aluzie la 2 Cronici 24: 20, Cântarea Cântărilor 4: 15 poate să fie reflectată în Ioan 4: 15, iar sărbătoarea Purim, instituită în cartea Esterei, era acceptată de evreii din vremea Noului Testament.

Practic toate celelalte cărți din Vechiul Testament sunt citate cu autoritate divină în Noul Testament. Iisus însuși a citat din Geneza (Mat. 19: 4 – 5), Exodul („Ioan 6: 31), Leviticul (Mat. 8: 4), Numeri (Ioan 3: 14), Deuteronomul (Mat. 4: 4) și 1 Samuel (Mat. 12: 3 – 4). El a făcut referire la Regi (Luca 4: 25) și 2 Cronici (Mat. 23: 35), cât și la Ezra-Neemia (Ioan 6: 31). Psalmii sunt citați frecvent de Iisus (vezi Mat. 21: 42; 22: 44); Proverbele sunt citate de Iisus în Luca 14: 8 – 10 (vezi Prov. 25: 6 – 7), iar la Cântarea Cântărilor se face aluzie în Ioan 4: 10. Isaia este citat deseori de Cristos (vezi Luca 4: 18 – 19). De asemenea, Iisus S-a referit la Plângerile lui Ieremia (Mat. 27 – 30) și probabil la Ezechiel (Ioan 3: 10). Iisus a citat nominal cartea lui Daniel (Mat. 24: 21). El a citat de asemenea pasaje din cei doisprezece profeți mici (Mat. 26: 31). Alte cărți cum sunt Iosua (Evr. 13: 5), Rut (Evr. 11: 32) și Ieremia (Evr. 8: 8 – 12) sunt citate de scriitorii Noului Testament. Învățăturile Eclesiastului sunt reflectate clar în Noul Testament (cf. Gal. 6: 7 și Ecl. 11: 1, sau Evr. 9: 27 și Ecl. 3: 2).

Mai mult decât numărul cărților individuale citate, modul autoritar în care ele sunt citate deseori indică faptul că Iisus a crezut în deplina autoritate divină a acestor cărți. Citatele sunt precedate de expresii cum sunt: „Este scris", „Ca să se împlinească", „Câtă vreme nu va trece cerul și pământul" (Mat. 5: 18), „Vă rătăciți pentru că nu credeți" (Mat. 22: 29), și chiar „Dumnezeu a poruncit" (Mat. 15: 4). Pe scurt, cuvintele scrise din aceste cărți au fost considerate cuvintele lui Dumnezeu.

d. Învățătura Noului Testament despre istoricitatea unor evenimente specifice din Vechiul Testament

Iisus și scriitorii Noului Testament nu numai că au citat secțiuni și cărți din Vechiul Testament pe care le-au considerat inspirate, ci ei au vorbit deseori despre evenimente specifice din Vechiul Testament care erau relatate în aceste cărți. Iisus însuși a vorbit despre crearea lui Adam și Eva (Mat.919), potopul lui Noe (Luca 17: 27), Iona și peștele mare (Mat. 12: 40), minunile lui Ilie (Luca 4: 25) și minunile făcute de Moise în pustie (Ioan 3: 14; 6: 32), plus multe alte persoane și evenimente. Dacă luăm în considerare ansamblul mărturiei lui Iisus și a scriitorilor Noului Testament care au relatat învățăturile Lui,

putem reconstrui practic toate evenimentele principale din Vechiul Testament, inclusiv creaţia (Ioan 1: 3), căderea omului în păcat (Rom.

5: 12), omorârea lui Abel (1 Ioan 3: 12), potopul din zilele lui Noe (Luca 17: 27), Avraam şi patriarhii (Evr. 11: 8 şi urm.), distrugerea Sodomei şi Gomorei (Luca 17: 29), jertfirea lui Isaac (Evr. 11: 17), Moise şi rugul aprins (Luca 20: 32), exodul din Egipt (1 Cor. 10: 1 – 2), hrănirea miraculoasă cu mană (1 Cor. 10: 3 – 5), înălţarea şarpelui de aramă (Ioan 3: 14), căderea Ierihonului (Evr. 11: 30), minunile lui Ilie (Iac. 5: 17), judecătorii renumiţi (Evr. 11: 32), regii (Mat. 12: 41 – 42), Daniel în groapa cu lei (Evr. 11: 33), şi respingerea profeţilor din Vechiul Testament (Mat. 23: 35).

Ar trebui notate câteva lucruri cu privire la lista aceasta. Mai întâi, Iisus şi scriitorii Noului Testament afirmă despre majoritatea evenimentelor din Vechiul Testament că sunt adevărate din punct de vedere istoric. În al doilea rând, unele pasaje sunt citate paralel cu evenimente despre care Iisus Cristos afirmă categoric că sunt fapte istorice (vezi Mat. 12: 40). În al treilea rând, Iisus afirmă uneori limpede adevărul istoric direct al învăţăturilor Sale pe baza autenticităţii unor persoane sau evenimente din Vechiul Testament (Mat. 22: 32). Iisus l-a provocat odată pe un lider evreu spunând: „Dacă v-am vorbit despre lucruri pământeşti şi nu credeţi, cum veţi crede când vă voi vorbi despre lucrurile cereşti?" (Ioan 3: 12).

e. Învăţătura Noului Testament despre cuvinte şi părţi de cuvinte ca având autoritate

Noul Testament îşi bazează uneori autoritatea învăţăturilor sale pe timpul unui verb sau pe o singură literă dintr-un cuvânt. Iisus a expus doctrina învierii pe baza timpului prezent folosit în expresia din Vechiul Testament: „Eu *sunt* Dumnezeul lui Avraam, Dumnezeul lui Isaac, şi Dumnezeul lui Iacov" (Mat. 22: 32). Pavel a susţinut că forma de singular a „seminţei lui Avraam" îi conferă semnificaţie mesianică (Gal. 3: 16). Chiar dacă socotim că hiperbola este folosită pentru a sublinia ideea, este semnificativ pentru autoritatea completă a oricărei părţi din Vechiul Testament faptul că Iisus a proclamat că „nu va trece nicio iotă sau o frântură de slovă din Lege, înainte ca să se fi întâmplat

toate lucrurile" (Mat. 5: 18).

Afirmare sau acomodare?

Este ridicată uneori obiecţia că Iisus Cristos nu a afirmat inspiraţia şi autoritatea Vechiului Testament; El doar S-a acomodat şi a acceptat crezul fals al evreilor despre Vechiul Testament. Potrivit acestei teorii a acomodării, se susţine că Cristos nu a afirmat autoritatea Scripturii şi nici autenticitatea evenimentelor scrise în aceasta; El nu a făcut decât să ia crezul ebraic acceptat cu privire la Vechiul Testament şi să-l folosească drept punct de pornire pentru discursurile Sale. Dacă aşa stau lucrurile, atunci Iisus nu a spus că Iona a fost înghiţit de un

peşte mare, ci doar a folosit povestea ca o pildă sau ca o ilustraţie pentru propria Lui înviere.

Cu alte cuvinte se afirmă că Iisus a adaptat mesajul Său la tradiţia şi cultura evreiască în care. Se afla El însuşi. În consecinţă, El nu a confirmat cu adevărat şi nici nu a învăţat nimic despre Vechiul Testament; El l-a folosit doar ca un model religios acceptat sau ca o structură mitică.

Ca răspuns la această teorie trebuie să observăm în primul rând că se face confuzie între adaptarea divină şi acomodarea umană. Este cert că Dumnezeul infinit trebuie să adapteze revelaţia Sa la înţelegerea umană finită a oamenilor cu care comunică. Totuşi, este cu totul altceva ca Dumnezeu să *acomodeze* revelaţia Sa la eroarea făcută de minţile păcătoase. Adaptarea la finitudine este necesară, dar acomodarea la eroare nu este nici necesară şi nici posibilă din punct de vedere moral pentru un Dumnezeu de o credincioşie şi veracitate absolută (Evr. 6: 18).3

În afară de aceasta, există numeroase fapte cunoscute din viaţa şi activitatea lui Cristos care dovedesc falsă teoria acomodării.4 Mărturia combinată împotriva teoriei acomodării o face atât de neplauzibilă încât niciun cititor inteligent al Noului Testament nu ar trebui să o îmbrăţişeze.

Modul emfatic în care Iisus a citat din Vechiul Testament. Iisus a citat deseori din Vechiul Testament cu o asemenea emfază încât

elimină posibilitatea acomodării. „Adevărat, adevărat vă spun…" sau „Aţi auzit că s-a zis… dar Eu vă spun" (Ioan 3: 11; Mat. 5: 38 – 39). În altă parte Iisus a spus că „cerurile şi pământul vor trece, dar cuvintele Mele nu vor trece" (Mat. 24: 35). Afirmaţia lui Iisus că „Scriptura nu poate fi desfiinţată" (Ioan 10: 35) şi că „nu va trece o iotă sau o frântură de slovă din Lege, înainte ca să se fi întâmplat toate lucrările" contrazice clar ipoteza acomodării.

Comparaţia directă a evenimentelor din Vechiul Testament cu înă îm-plări istorice. Deseori Iisus a comparat evenimente din Vechiul Testament cu întâmplări istorice. Când a răspuns unei generaţii păcătoase care a cerut un semn din cer, Iisus a spus: „Nu i se va da alt semn, decât semnul proorocului Iona. Căci, după cum Iona a stat trei zile şi trei nopţi în pântecele chitului, tot aşa şi Fiul omului va sta trei zile şi trei nopţi în inima pământului" (Mat. 12: 39 – 40). Pare extrem de improbabil ca Iisus să compare ceva atât de esenţial ca istoricitatea propriei sale morţi şi învieri cu un crez mitologic evreiesc. Este mult mai logic să tragem concluzia că Iisus afirmă istoricitatea lui Iona, aşa cum face Vechiul Testament (vezi 2 Regi 14: 25). În acelaşi fel, învăţăturile lui Cristos despre distrugerea Sodomei şi Gomorei şi despre potopul din zilele lui Noe sunt folosite în contrast puternic cu

Învăţăturile despre propria Sa propovăduire şi revenire (vezi Luca 17: 26 – 30).

Istoricitatea evenimentelor din Vechiul Testament este uneori crucială pentru doctrina expusă. Deseori este imposibil să separăm doctrina expusă de Iisus de istoricitatea evenimentului la care se referă El. Ideea pe care o exprimă Iisus cu privire la căsătorie şi divorţ – o unire fizică evidentă a doua trupuri care devin „un singur trup" – este lipsită de sens dacă citatul din Vechiul Testament despre Adam şi Eva nu se referă la două persoane istorice reale, în carne şi oase. „Oare n-aţi citit că Ziditorul, de la început i-a făcut parte bărbătească şi parte femeiască… Deci, ce a împreunat Dumnezeu, omul să nu despartă" (Mat. 19: 4, 6). În cazul acesta însăşi validitatea răspunsului lui Iisus cu privire la problema căsătoriei şi a divorţului depinde de credibilitatea faptului că la început a existat literalmente o creaţie a bărbatului şi a

femeii pe care Dumnezeu i-a unit ca „un singur trup”. Prin urmare, este imposibil să separăm complet în învăţăturile lui Iisus adevărul doctrinar sau spiritual de adevărul fizic sau istoric.

Iisus a mustrat adeseori tradiţia evreiască falsă şi erorile. Dovezile aduse de Evanghelii arată că Iisus nu a fost nicidecum un om care să se acomodeze. El nu a ezitat să facă proclamaţii cât se poate de deschise. Iisus l-a mustrat pe liderul evreu Nicodim când a spus: „Tu eşti învăţătorul lui Israel, şi *nu pricepi* aceste lucruri?” (Ioan 3: 10). Iisus le-a spus saducheilor: „*Vă rătăciţi*, pentru că nu cunoaşteţi nici Scripturile, nici puterea lui Dumnezeu” (Mat. 22: 29). În Predica de pe Munte Iisus a atacat crezurile false ale evreilor cu o expresie emfatică: „Aţi auzit că s-a zis… dar Eu v*ă spun” (M*at. 5: 38, 39). Într-o altă împrejurare Iisus a atacat învăţăturile evreieşti care erau contrare adevărului lui Dumnezeu şi a spus: „Dar voi de ce călcaţi porunca lui Dumnezeu în folosul *datinii voastre?” (*Mat. 15: 3). Din aceste evenimente reiese clar că Iisus nu a ezitat să atace eroarea, fie că era un crez evreiesc acceptat, fie că nu era. Aceeaşi imagine consecventă a respingerii de către Iisus a tradiţiei şi învăţăturilor evreieşti false este evidentă în relaţia cu crezul cu privire la ţinerea sabatului (vezi Mat. 12: 12).

Iisus a fost necruţător în condamnarea profeţilor falşi. Portretul unui tânăr revoluţionar care atacă tiparele religioase inflexibile din vremea sa i se potriveşte lui Cristos mult mai bine decât acela al unui om care se acomodează la tradiţiile şi învăţăturile general acceptate. Denunţarea violentă din Matei 23 i-a făcut pe unii necredincioşi să-L acuze pe Iisus că a fost lipsit de bunătate.5 Totuşi, faptul că alţi necredincioşi L-au considerat pe Iisus atât de moale încât să abandoneze adevărul în favoarea fanteziilor ascultătorilor Săi indică dilema extraordinară a necredinţei. Faptul că Iisus şi-a dat viaţa pentru lumea aceasta

păcătoasă şi că i-a iertat pe duşmanii Săi care L-au crucificat (Luca 23: 34) nu a fost un fapt lipsit de bunătate sau dragoste (Ioan 10: 11; 15: 13). Totuşi, dragostea lui Iisus pentru oameni şi pentru adevăr L-a determinat să ia o poziţie fermă împotriva erorii şi a învăţătorilor

falşi. „Vai de voi, povăţuitori orbi… Vai de voi, cărturari şi farisei făţarnici! Pentru că voi zidiţi mormintele profeţilor… Şerpi, pui de năpârci! Cum veţi scăpa de pedeapsa gheenei?” (Mat. 23: 16, 29, 33). Chiar şi în ceea ce este recunoscut universal ca cel mai important discurs moral al lui Iisus şi pe care unii îl interpretează într-un mod foarte pacifist, Iisus a avut cuvinte aspre de avertizare pentru evitarea erorii: „Păziţi-vă de profeţii mincinoşi. Ei vin la voi îmbrăcaţi în haine de oi, dar pe dinlăuntru sunt nişte lupi răpitori” (Mat. 7: 15). În discursul important de pe Muntele Măslinilor, aproape de sfârşitul vieţii Sale, Iisus a continuat să avertizeze împotriva unor „Cristoşi mincinoşi şi profeţi mincinoşi” (Mat. 24: 24). Tabloul lui Cristos pe care-l găsim în Evanghelii este consecvent; El a atacat eroarea şi i-a mustrat pe învăţătorii falşi, dar nu S-a acomodat nicidecum la erorile în rezumat, activitatea, atitudinile şi afirmaţiile lui Iisus nu au fost nicidecum acomodări la eroare. Când Iisus a afirmat că un lucru este adevărat, a făcut-o pentru că a crezut aşa. Ca Fiu al lui Dumnezeu, afirmaţiile Sale au autoritate divină. Prin urmare, când Iisus a afirmat originea şi autoritatea divină a Vechiului Testament, el nu a expus un crez evreiesc fals; dimpotrivă, El a afirmat adevărul divin.

Limitare sau autorizare?

A fost emisă ipoteza că cunoaşterea umană a lui Iisus nu a cuprins domenii cum este autoritatea şi autenticitatea Vechiului Testament, învăţătura Lui a fost pur doctrinară şi spirituală, şi nu istorică sau critică. Unii critici au argumentat că întruparea lui Iisus „L-a golit” de atotcunoaştere. El nu a cunoscut timpul celei de-a doua veniri (Marcu 13: 32), nu a ştiut dacă smochinul avea rod (Marcu 11: 13). Iisus „a crescut în înţelepciune” la fel ca ceilalţi oameni (Luca 2: 52) şi a pus multe întrebări care au arătat că nu a cunoscut răspunsurile (Marcu 5: 9, 30; 6: 38; Ioan 14: 9). Dacă aşa stau lucrurile, poate că Iisus a fost ignorant în ce priveşte originea Vechiului Testament şi adevărul istoric al evenimentelor din acesta.

Această „Teorie a limitării” este mult mai plauzibilă şi poate fi mult mai dăunătoare pentru cazul autorităţii Vechiului Testament decât este „Teoria acomodării”. Să examinăm cu atenţie dovezile.

În primul rând, pare necesar să acceptăm ideea că Iisus a fost cu

adevărat ignorant cu privire la multe lucruri *ca om*. Ca Dumnezeu, desigur, Iisus a fost infinit în cunoaştere şi a cunoscut toate lucrurile

(Ps. 147: 5).6 Dar Cristos a avut două naturi: una infinită sau nelimitată în cunoaştere, şi cealaltă finită sau limitată în cunoaştere. Este oare posibil ca Iisus să nu fi greşit de fapt când a făcut afirmaţii despre Vechiul Testament, dar că era pur şi simplu atât de limitat ca fiinţă umană încât cunoaşterea şi autoritatea Lui nu au cuprins acele domenii? Sunt mai multe motive pentru care dovezile din scrierile Noului Testament impun un răspuns negativ hotărât la această întrebare.

Iisus a avut o cunoaştere supranormală chiar şi ca fiinţă umană. Chiar şi în starea Sa umană Iisus Cristos a posedat o cunoaştere supranormală, dacă nu chiar supranaturală, despre multe lucruri. El l-a văzut pe Natanael sub smochin, deşi nu era la o depărtare de la care să-l poată vedea în mod normal (Ioan 1: 48). Iisus a uimit-o pe femeia din Samaria cu informaţiile pe care le-a cunoscut despre viaţa ei particulară (Ioan 4: 18 – 19). Iisus a ştiut dinainte cine avea să-L trădeze (Ioan 6: 64) şi „tot ce avea să i se întâmple" (Ioan 18 – 4). El a ştiut despre moartea lui Lazăr înainte ca să i se spună (Ioan 11: 14) şi a ştiut despre răstignirea şi învierea Sa înainte ca acestea să aibă loc (Marcu 8: 319: 31). Iisus a avut o cunoaştere supraomenească despre locul unde se aflau peştii (Luca 5: 4). Nu avem nicio indicaţie din Evanghelii că finitudinea lui Iisus ar fi împiedicat misiunea sau propovăduirea Lui. Indiferent care au fost limitările cunoaşterii Lui, aceasta a fost mai presus de cunoaşterea normală pentru oameni şi a fost complet adecvată pentru misiunea Lui şi pentru învăţăturile Lui doctrinare.

Cristos a posedat o autoritate completă şi finală pentru orice subiect despre care a dat învăţături. Un lucru este cât se poate de limpede: Cristos a afirmat că toate învăţăturile pe care le-a dat au venit de la Dumnezeu cu autoritate absolută şi finală. El a spus: „Cerul şi pământul vor trece, dar cuvintele Mele nu vor trece" (Mat. 24: 35). Iisus a crezut şi a proclamat că „toate lucrurile Mi-au fost date în mâini de Tatăl Meu" (Mat. 11: 27). Când Iisus i-a însărcinat pe ucenicii Său să

meargă în lume să propovăduiască, El a spus: „Toată puterea Mi-a fost dată în cer şi pe pământ. Duceţi-vă şi faceţi ucenici din toate neamurile... şi învăţaţi-i să păzească tot ce v-am poruncit" (Mat. 28: 18 – 20). În altă parte Iisus a afirmat că însăşi destinul oamenilor depinde de cuvintele Lui (Mat. 7: 24 – 26) şi că cuvintele Lui îi vor judeca pe oameni în ziua de pe urmă (Ioan 12: 48). Sublinierea emfatică „Adevărat, adevărat vă spun" este întâlnită de vreo douăzeci şi cinci de ori numai în Evanghelia după Ioan, iar în Evanghelia după Matei El a declarat: „Nu va trece nicio iotă sau o frântură de slovă din Lege", din Legea pe care El a venit să o împlinească. Iisus a pus cuvintele Sale la nivel de egalitate cu Legea (Mat. 5: 18, 21 şi urm.). Iisus a spus că cuvintele Lui aduc viaţă veşnică (Ioan 5: 24) şi a declarat

solemn că toată învăţătura Lui vine de la Tatăl (Ioan 8: 26 – 28). În afară de aceasta, în ciuda faptului că El a fost om pe pământ, Cristos a acceptat titlurile Dumnezeirii şi le-a permis oamenilor să i se închine în mai multe ocazii (cf. Mat. 28: 18; Ioan 9: 38).

Având în vedere dovezile precedente, singura concluzie logică este că învăţăturile lui Iisus au autoritate divină. În ciuda limitărilor necesare implicate în întruparea umană, nu există nicio eroare sau interpretare greşită în ceea ce i-a învăţat Iisus pe oameni. Oricare ar fi fost limitele în amploarea cunoaşterii lui Iisus, nu au existat limite în ce priveşte veracitatea învăţăturilor Lui. După cum Iisus a fost pe deplin uman şi totuşi caracterul Lui *moral* a fost fără pată (Evr. 4: 15), tot aşa El a fost finit în cunoaşterea umană şi totuşi fără nicio eroare *faptică* în învăţăturile Sale (Ioan 8: 40, 46). În concluzie, orice învăţătură dată de Iisus a venit de la Dumnezeu. Prin urmare, dacă Iisus a afirmat autoritatea divină şi autenticitatea istorică a Vechiului Testament, atunci această învăţătură este adevărul lui Dumnezeu.

Natura inspiraţiei Vechiului Testament

Dat fiind că Iisus a afirmat inspiraţia Vechiului Testament, ce se înţelege de fapt prin „inspiraţie"? Răspunsul la această întrebare are mai multe aspecte. Pentru Iisus, cât şi pentru evrei, o scriere inspirată însemna că era sacră (cf. Ioan 10: 35 şi 2 Tim. 3: 15) şi că era „de la Dumnezeu". „Inspirat" înseamnă „insuflat de Dumnezeu" (2 Tim. 3: 16)

și „mânat de Duhul" (2 Petru 1: 20 – 21).

Inspirația este verbală. Nu numai ideile sau exprimările verbale ale profeților au fost inspirate ci însăși „cuvintele". Moise „a scris toate *cuvintele* Domnului" (Ex. 24: 4) iar David a mărturisit: „*Cuvântul* Lui este pe limba mea" (2 Sam. 23: 2). Lui Ieremia i s-a spus: „nu lăsa niciun *cuvânt* din ele" (Ier. 26: 2). Iisus a repetat mereu că autoritatea se află în ceea *ce „este scris"* (vezi Mat. 4: 4, 7). Pavel mărturisește că el a vorbit cu „*cuvinte*... învățate de la Duhul" (1 Cor. 2: 13). Textul clasic din 2 Tim. 3: 16 declară că „Scr*iptura" (scrierile), graphe, es*te lucrul inspirat de Dumnezeu.

Inspirația este plenară. Iisus nu numai că a afirmat revelația scrisă a lui Dumnezeu ci El a învățat că Vechiul Testament a fost inspirat de Dumnezeu *în întregime* (complet). Totul, inclusiv Moise și prorocii, este de la Dumnezeu (Mat. 5: 17, 18) și trebuie să se împlinească (Luca 24: 44). Pavel a adăugat că „*tot* ce a fost scris mai înainte (în Vechiul Testament), a fost scris pentru învățătura noastră" (Rom. 15: 4) și că „*toată* Scriptura este insuflată de Dumnezeu" și de aceea este „de folos, să învețe, să mustre, să îndrepte, și să dea înțelepciune în neprihănire" (2 Tim. 3: 16, 17). Cu alte cuvinte, inspirația Bibliei se extinde la tot ce ne *învață*, fie că este spiritual, fie că este faptic. De

fapt, au tot ce este *cuprins* în Biblie reprezintă o învățătură biblică. Biblia conține o serie de minciuni ale lui Satan (vezi Gen. 3: 4), dar Biblia nu ne *învață* că aceste minciuni sunt adevărate. Inspirația plenară înseamnă doar că tot ce afirmă Biblia că este adevărat, este realmente adevărat.

Inspirație conferă autoritate. În afară de aceasta, autoritatea învățăturii Bibliei derivă din originea ei divină ca și pian sau Cuvânt al lui Dumnezeu (vezi. Rom. 3: 2). bus a spus despre Vechiul Testament: „Scriptura nu poate fi desființată" deoarece este „Cuvântul lui Dumnezeu" (Ioan 10: 35). Iisus a revendicat în repetate rânduri autoritatea a ceea ce „este scris" pentru învățăturile Sale (cf. Mat. 22: 29; Marcu 9: 12). EI S-a împotrivit diavolului prin aceeași autoritate scrisă (vezi Mat. 4: 4, 7, 10). Prin urmare, Cuvântul scris este

autoritatea lui Dumnezeu pentru soluţionarea tuturor controverselor legate de doctrină sau de practică. Este Cuvâatul lui Dumnezeu exprimat în cuvintele omului; este adevărul divin exprimat în termeni umani.7

Inspiraţia implică infailibilitatea învăţăturii. Iisus a crezut că Cuvântul lui Dumnezeu este adevărat (Ioan 17: 17) iar apostolii au spus că Dumnezeu nu poate să mintă (Evr. 6: 18). În afară de aceasta –, Iisus a afirmat că orice „iotă şi frântură de slovă" din Vechiul Testament este de la Dumnezeu. Desigur, această afirmaţie este valabilă numai pentru scrierile care au fost date de Dumnezeu, şi anume, pentru *autografe*, şi nu pentru copiile făcute care au fost susceptibile la greşeli ale scribilor, în detalii minore. Totuşi, rezultatul net este concluzia că Vechiul Testament este fără greşeală (adică, infailibil) în ceea ce ne învaţă. Simplu spus: tot ce spune Dumnezeu este adevărat şi fără greşeală. Scrierile originale ale Vechiului Testament sunt cuvintele rostite de Dumnezeu prin oameni. De aceea, scrierile Vechiului Testament sunt Cuvântul infailibil al lui Dumnezeu. Aceasta este ce a învăţat Iisus şi ce au învăţat apostolii cu autoritate divină, o autoritate confirmată de convergenţa unică a trei categorii de minuni în viaţă, moartea şi învierea lui Cristos (vezi capitolul 17).

Numărul scrierilor VeclnuM Testament

Există o oarecare controversă cu privire la cărţile care să fie incluse în canonul Vechiului Testament al Scripturii. Unii susţin că aşa-numitele cărţi apocrife, scrise între anii 250 î.Hr. şi vremea lui Cristos fac parte şi ele din Vechiul Testament. De aceea, trebuie să ne îndreptăm atenţia de la natura Vechiului Testament ca şi Cuvânt inspirat al lui Dumnezeu la numărul acelor scrieri inspirate.8

Examinarea argumentelor în favoarea scrierilor apocrife. Controversa fundamentală este între poziţia romano-catolică, potrivit căreia cărtiie din aşa-zisul Canon alexandrin ar trebui să fie incluse în

Vechiul Testament, şi poziţia protestantă, potrivit căreia numai cărţile din aşa-numitul Canon ebraic palestinian sunt inspirate. Cărţile implicate în această controversă poartă următoarele nume, date lor de protestanţi (şi catolici):

1. Esdra (IIIES dra)
2. II Ezdra (IV Esdra)
3. Tobit
4. Iudit
5. Adăugiri la Estera (Estera 10: 4 – 16: 24)
6. Înţelepciunea lui Solomon
7. Eclesiasticul sau Sirah
8. Baruh şi Epistola lui Ieremia (Baruh)
9. Rugăciunea lui Azaria şi Cântecul celor trei tineri (Dan. 3: 24 – 90)
10. Susana (Dan. 13)
11. Bel şi balaurul (Dan. 14)
12. Rugăciunea lui Mânase 13.1 Macabei

14. II Macabei în favoarea acceptării apocrifelor au fost oferite următoarele argumente: 9 (1) Noul Testament citează direct din cartea lui Enoh (Iuda 14) şi face aluzie la II Macabei (Evr. 11: 35); (2) Unele cărţi apocrife au fost găsite în comunitatea evreiască de la Qumran, din primul secol; (3) Mulţi dintre primii părinţi ai Bisericii, inclusiv Origen (185 – 253 d.Hr.), Atanasius (293 – 373 d.Hr.) şi Chirii din Ierusalim (315 – 386 d.Hr.) au citat din unele cărţi apocrife; (4) Multe dintre manuscrisele greceşti ale Vechiului Testament, cum sunt Codex Vaticanus (325 d.Hr.) şi Codex Sinaiticus (350 d.Hr.), au conţinut scrierile apocrife; (5) Augustin a acceptat toate cărţile apocrife care au fost ulterior proclamate canonice de Conciliul de la Trent (în 1546); (6) Multe dintre sinoadele bisericii, cum este Sinodul convocat de Papa Damasus (382 d.Hr.), Sinodul din Hippo (393 d.Hr.) şi cele trei Sinoade de la Cartagina (393, 397, 419 d.Hr.), au acceptat scrierile apocrife; (7) o serie de episcopi şi concilii din secolul al nouălea până în secolul al cincisprezecelea au enumerat cărţile apocrife ca şi cărţi inspirate; (8) Această serie lungă de folosire a scrierilor apocrife în comunitatea creştină a culminat cu declaraţia oficială a Conciliului de la Trent (1546 d.Hr.) potrivit căreia Apocrifele (sau cărţile „deutero-canonice", cum le numesc romano-catolicii) fac parte din canonul Scripturii.

În ciuda listei lungi de persoane şi biserici asociate cu scrierile apocrife, aceste argumente trebuie respinse ţinând seamă de

următoarele consideraţii: (1) Noul Testament nu citează nicio carteapo

crifă ca Scriptură. Scriitorii Noului Testament fac aluzie şi chiar citează din scrierile unor poeţi păgâni ale căror cărţi nu erau considerate Scripturi inspirate (vezi Faptele 17: 28). (2) Comunitatea de la Qumran nu a fost o comunitate evreiască ortodoxă (fundamen-talistă) şi de aceea nu este o reprezentantă oficială a iudaismului. (3) Mulţi dintre părinţii Bisericii, inclusiv Origen, Chirii din Ierusalim, Atanasius, şi toţi părinţii importanţi dinainte de Augustin, au respins fără, echivoc scrierile apocrife. Unii dintre ei au făcut referiri directe sau indirecte la una sau mai multe cărţi apocrife în mod homiletic, dar niciunul dintre principalii părinţi ai Bisericii nu a acceptat cărţile apocrife în canonul creştin. (4) Acceptarea de către Augustin a scrierilor apocrife este combătută de contemporanul său Ieronim, care a fost cel mai mare teolog biblic din vremea sa. (5) Niciun sinod local şi nicio listă canonică nu a inclus aceste cărţi apocrife în primii patru sute de ani de existenţă a Bisericii. Nici sinoadele Bisericii primare şi nici Augustin nu au socotit cărţile apocrife ca inspirate decât după apariţia traducerii greceşti a Vechiului Testament care conţinea aceste cărţi (adică, după anul 325 d.Hr.). Aceste liste locale sunt bazate pe tradiţia greacă din Alexandria, unde a fost tradus Vechiul Testament (după 250 î.Hr.) şi nu pe tradiţia ebraică din Palestina, unde a fost scris de fapt Vechiul Testament şi unde era acceptat de poporul evreu. (6) Până în perioada Reformei (1517 d.Hr.) unii teologi romano-catolici, inclusiv cardinalul Caietan, care s-a opus lui Luther, nu au acceptat apocrifefe ca şi cărţi autentice din Vechiul Testament. (7) în afară de aceasta, folosirea de către creştini a scrierilor apocrife a variat mult în cursul anilor. Părinţii Bisericii dinainte de Augustin au acceptat numai o parte din Apocrife, uneori numai una sau două cărţi. Mulţi părinţi au „citat" sau chiar au „citit" unele cărţi apocrife în biserică, dar le-au exclus din lista lor canonică. Cea mai bună explicaţie pare să fie că ei au avut două categorii: un canon doctrinar, care determină problemele legate de credinţă, şi o colecţie homiletică mai largă pe care au folosit-o pentru a ilustra şi pentru a expune crezul lor. (8) Conciliul de la Trent nu a fost

consecvent când a acceptat numai unsprezece dintre cele patrusprezece cărţi apocrife. Conciliul a respins Rugăciunea lui Mânase, I Ezdra (III Ezdra) şi II Ezdra (IV Ezdra) care conţin un verset care se opune cu tărie rugăciunii pentru morţi (viz., 7: 105) şi a acceptat o carte care conţine un verset care sprijină rugăciunea pentru morţi (viz., II Mac. 12: 45 – 46). Proclamarea acestor cărţi drept canonice la vreo douăzeci şi şase de ani după ce Luther s-a ridicat împotriva rugăciunilor pentru morţi este foarte suspectă, mai ales când cartea care contestă eficienţa unor asemenea rugăciuni, a fost respinsă.

Canonul evreiesc al Vechiului Testament vi vremea lui Iisus. Greşeala pe care o face teoria canonului lărgit este că ia în considerare uzanţa creştinilor ca şi criteriu decisiv pentru stabilirea canonului evreiesc. Lucrul acesta este greşit pentru două motive: în primul rând, acestea erau cărţi evreieşti, scrise de autor; evrei pentru poporul evreu, scrieri care erau respinse de comunitatea evreiască a Vechiului Testament. Ar fi o aroganţă din partea creştinilor ca la câteva sute de ani după împlinirea faptului să-i informeze pe evrei care sunt cărţile care fac parte dintre scrierile lor sacre. În al doilea rând, Noul Testament le spune clar creştinilor că Vechiul Testament a fost dat în grija evreilor. Pavel a scris: „Lor (evreilor) le-au fost încredinţate cuvintele lui Dumnezeu" (Rom. 3: 2). Având în vedere acest fapt, este potrivit să punem întrebarea: Care este canonul Vechiului Testament acceptat de evrei? La această întrebare există un singur răspuns, aşa cum recunosc şi teologii romano-catoloci, şi anume, canonul evreiesc al Vechiului Testament cuprinde cele douăzeci şi patru (treizeci şi nouă) de cărţi pe care le conţin Bibliile evreieşti şi cele protestante.

Împotriva scrierilor apocrife există un argument şi mai puternic decât faptul că Vechiul Testament a fost dat în păstrare evreilor, şi anume, mărturia autoritară a lui Cristos. Care cărţi au fost incluse în Vechiul Testament despre care a vorbit Iisus atunci când a proclamat caracterul definitiv şi autoritar al Cuvâatului lui Dumnezeu? Răspunsul la această întrebare pare să fie clar: în Vechiul Testament evreiesc

despre care a depus mărturie Cristos au fost nici mai mult şi nici mai puţin de douăzeci şi patru (treizeci şi nouă) de cărţi. *a*. *Scripturile evreieşti din vremea lui Cristos* Cea mai bună autoritate pentru canonul evreiesc din vremea lui Cristos este istoricul evreu Iosif Flaviu. Ioasif Flaviu enumera douăzeci şi două de cărţi, „cinci atribuite lui Moise… profeţii, care au fost după Moise în treisprezece cărţi. Celelalte patru cărţi conţin cântări pentru Dumnezeu şi precepte pentru trăirea vieţii umane".10 Nu încape îndoială că Rut a fost adăugată la Judecători şi Plângerile la cartea lui Ieremia, explicând astfel diferenţa de la douăzeci şi două la douăzeci şi patru. Cartea lui Iov probabil că a fost trecută între cărţile istorice, întrucât Josephus o citează în scrierile sale şi întrucât, fără ea ar fi numai douăsprezece cărţi istorice. În felul acesta în ultima categorie rămân Psalmii, Proverbele, Eclesiastul şi Cântarea Cântărilor. Cu această organizare avem toate cele treizeci şi nouă de cărţi din Vechiul Testament protestant, întrucât dacă socotim 1 şi 2 Samuel ca o singură carte, 1 şi 2 Regi ca o singură carte, 1 şi 2 Cronici ca o singură carte, Ezra-Neemia ca o singură carte, şi cei doisprezece profeţi mici ca o singură carte, este explicată diferenţa dintre cele douăzeci şi patru şi treizeci şi nouă. Faptul că Josephus consideră că

acesta este canonul ebraic complet şi definitiv este arătat clar în declaraţia lui că şirul profeţilor evrei s-a încheiat în secolul al patrulea î.Hr. De asemenea, Talmudul afirmă că „după ultimii profeţi Hagai, Zaharia şi Maleahi, Duhul Sfânt S-a depărtat de la Israel", întrucât toate cărţile apocrife au fost scrise după secolul al patrulea (adică, de la 250 î.Hr. până în vremea lui Cristos), este clar că ele nu au fost incluse în Vechiul Testament ebraic. Acest fapt este sprijinit de cărţile apocrife însele, deoarece ele nu numai că sunt lipsite de orice pretenţie de inspiraţie divină, ci sunt lipsite şi de orice profeţii mesianice sau predictive şi, de fapt, neagă faptul că ar fi inspirate! Macabei spune că în zilele acelea „a fost un mare necaz în Israel, cum nu s-a mai văzut din vremea când profeţii au încetat să apară în mijlocul lor" (9: 27).

b. *Canonul Vechiului Testament acceptat de Iisus şi de apostolii Lui*

Cea mai bună dovadă cu privire la canonul ebraic acceptat în vremea lui Cristos este găsită în Noul Testament. Atât Iisus cât și apostolii confirmă numai canonul care conține cele treizeci și nouă (douăzeci și patru) de cărți ale Vechiului Testament Protestant. Această idee este sprijinită de câteva serii de dovezi. În primul rând, nicio carte apocrifă nu este citată ca și Scriptură de către Iisus sau de către scriitorii Noului Testament, în ciuda faptului că ei le-au cunoscut și chiar au făcut aluzie la ele. La aceasta se poate adăuga faptul că Iisus și apostolii au avut prilejul să citeze din vreo optsprezece dintre cele douăzeci și două (douăzeci și patru) de cărți ale Vechiului Testament ebraic omiterea oricărui citat din scrierile apocrife este echivalentă cu o respingere a acestor cărți. În al doilea rând, Noul Testament face mai mult de zece referiri la Vechiul Testament în întregime ca „Legea și Prorocii" (cf. Mat. 5: 17; Luca 24: 27); dar atât adepții cât și cei ce se opun cărților apocrife recunosc faptul că ele nu au făcut niciodată parte din secțiunea din canon cunoscută sub numele de „Prorocii". Data târzie a scrierii lor le-ar plasa în mod automat în categoria „scrierilor" sau a unei așa-numite a treia secțiune a Vechiului Testament. Chiar și în perioada intertestamentală (vezi 2 Mac. 15: 9) și în scrierile de la Qumran (Manual de disciplină, I, 3; VIII, 15) se face referirea la Vechiul Testament folosind expresia standard „Legea și Prorocii". împărțirea în trei diviziuni a apărut pe vremea lui Cristos și este reflectată în scrierile lui Filon, Iosif Flaviu și poate în introducerea a Sirah; se pare că aceasta era o modalitate alternativă de subdivizare a „Prorocilor" în „Prorocii" și „scrierile", împărțire făcută din motive ceremoniale sau literare. O aluzie posibilă a lui Iisus la o împărțire în trei secțiuni care apăruse pe vremea lui Cristos este reflectată în expresia „prorocii și psalmii" (Luca 24: 44) și anterior

În același capitol este folosită în paralel cu expresia „Moise și toți prorocii" (v. 27).

Potrivit Noului Testament expresia „Legea și Prorocii" include „toată Scriptura" (Luca 24: 27) și „Legea și Prorocii au ținut până la Ioan (Botezătorul" (Luca 16: 16). Apostolul Pavel și-a bazat fundamentalismul religios pe temeiul faptului că a crezut „tot ce este

scris în Lege și în Proroci" (Faptele 24: 14). Iisus a spus că El a trebuit să împlinească „totul" potrivit cu ce era prezis „Lege și Proroci" (Mat. 5: 17).

Nu putem evita concluzia că expresia „Legea și Prorocii" se referă la toată revelația divină scrisă de la Moise până la Iisus.12 Așa stând lucrurile, faptul că nici evreii din primul secol, nici Iisus însuși și nici apostolii nu au acceptat și nu au citat scrierile apocrife ca fiind inspirate este o dovadă suficientă că aceste cărți nu au făcut parte din canonul Scripturii. Această concluzie a fost mărturia constantă a iudaismului în cursul veacurilor. Canonul Vechiului Testament este limitat, atât de evreii care l-au scris cât și de Iisus despre care este scris, la treizeci și nouă (douăzeci și patru) de cărți care se găsesc în Vechiul Testament din Bibliile protestante din zilele noastre.

Concluzie

Iisus a afirmat cu tărie că Vechiul Testament ebraic a fost însăși revelația inspirată și scrisă a lui Dumnezeu. În învățătura aceasta El nu S-a acomodat unei tradiții false și nici nu a fost limitat în cunoașterea lucrurilor despre care a vorbit. Învățătura Lui a fost dată cu toată autoritatea în cer și pe pământ. Și întrucât Cristos a fost dovedit că a fost unicul Fiu al lui Dumnezeu, tot ce ne învață El este însăși adevărul lui Dumnezeu. Prin urmare, pe baza mărturiei și autorității lui Cristos este stabilit ca adevărat faptul că Vechiul Testament, cu toate evenimentele sale istorice și miraculoase, este o revelație scrisă a lui Dumnezeu.

Există multe alte dovezi că Biblia este Cuvântul lui Dumnezeu cum este de exemplu, profeția predictivă supranaturală, unitatea ei uimitoare, calitatea ei morală superioară, răspândirea mondială, și puterea ei dinamică.13 Există dovezi suficiente că Iisus a confirmat faptul că Vechiul Testament este Cuvântul lui Dumnezeu. Întrucât Iisus este confirmat ca fiind Fiul lui Dumnezeu, mărturia Lui că Biblia este Cuvântul lui Dumnezeu este mai mult decât adecvată. Dacă o persoană nu acceptă autoritatea Scripturii înseamnă că neagă integritatea Fiului lui Dumnezeu – aceste două lucruri nu pot fi despărțite.

Cristos a promis inspirația Noului Testament

Iisus nu numai că a confirmat autoritatea divină a Vechiului

Testament ci a și garantat inspirația Noului Testament. El a promis că-i va e

călăuzi pe ucenicii Săi în „tot adevărul", prin Duhul Sfânt. Această promisiune nu numai că a fost revendicată de apostoli ci a fost împlinită în scrierile apostolice din Noul Testament. Cu aceste douăzeci și șapte de cărți Dumnezeu a completat împlinirea tuturor lucrurilor pe care le-a promis și a încheiat canonul revelației.

Viața și lucrarea lui Cristos este împlinirea tuturor lucrurilor

Noul Testament ne învață că Iisus Cristos este împlinirea completă și finală *a „tuturor lucrurilor"* (vezi Luca 21: 22). Iisus a afirmat în multe ocazii că El a fost împlinirea *întregului* Vechi Testament (cf. Mat. 5: 17; Luca 24: 27, 44). Evreii cunoșteau numai două feluri de zile: *filele de demult"* și „zilele de pe urmă". Iisus a împlinit toate profețiile despre zilele de pe urmă așa încât apostolii au anunțat că ei trăiau în „vremurile de pe urmă" (1 Tim. 4: 1) sau în *„ceasul cel de pe urmă"* (1 Ioan 2: 18). Epistola către Evrei declară că Dumnezeu a vorbit în multe feluri prin profeții din Vechiul Testament în vremurile din trecut, dar „la *sfârșitul acestor zile*, ne-a vorbit prin Fiul" (1: 2), care este revelația deplină a lui Dumnezeu, „întipărirea Ființei Lui" (1: 3), care aduce mântuirea *eternă* (5: 9) și *finală* (10: 10 – 12). Lui Daniel i s-a spus: „Ține ascunse cuvintele acestea, și pecetluiește cartea, până la vremea sfârșitului" (12: 4); dar în ultima apocalipsă (dezvăluire) i se spune lui Ioan: „Să nu pecetluiești cuvintele prorociei din cartea aceasta. Căci *vremea este aproape"* (Apoc. 22: 10). Toată revelația lui Dumnezeu culminează în Cristos. În El „sunt *ascunse* toate comorile înțelepciunii și ale științei" (Col. 2: 3). Tema Epistolei către Coloseni este desăvârșirea perfecțiunii în Cristos (1: 28). Cristos nu este numai *completarea* revelației lui Dumnezeu, ci întreaga revelație a lui Dumnezeu este despre El, despre Cristos. În cel puțin cinci ocazii Cristos a declarat că El însuși este tema Scripturilor (Mat. 5: 17; Luca 24: 27, 44; Ioan 5: 39; Evr. 10: 7). Ioan a spus că „mărturia lui Iisus este duhul prorociei" (Apoc. 19: 10) și că El a vorbit profeților prin „Duhul lui Cristos" (1 Petru 1: 11).

Iisus a promis că-i va călăuzi pe ucenicii Săi în tot adevărul

Iisus le-a promis ucenicilor Săi că le va trimite Duhul Sfânt care „vă va învăța *toate lucrurile*, și vă va aduce aminte de tot ce v-am spus Eu" (Ioan 14: 26). Iisus a adăugat: „Când va veni Mângâietorul, Duhul adevărului, are să vă călăuzească în *tot adevărul*" (Ioan 16: 13). Este evident că expresia „tot adevărul" nu se referă la tot adevărul științific sau istoric, și așa mai departe, ci la „tot adevărul" necesar pentru credință și practică (vezi 2 Tim. 3: 16, 17). După ce a murit Iisus, El a continuat „să facă „lucrări „și să învețe pe oameni" prin apostoli (Faptele 1: 1). Chiar și așa, promisiunea este atotcuprinzătoare și este foarte importantă din punct de vedere doctrinar, întrucât face legă

tura cu afirmația că Iisus este împlinirea toturor profețiilor și că tot adevărul locuiește în El. Întrebarea importantă nu este *dacă* Iisus este revelația finală și completă a lui Dumnezeu – lucrul acesta este declarat în repetate rânduri în Scriptură – ci întrebarea este: *Unde* poate fi găsită acea revelație deplină și finală și *cine* sunt agenții ei autorizați?

Cei doisprezece apostoli sunt singuri agenți autorizați ai lui Cristos

Iisus a ales doisprezece apostoli și i-a încredințat cu autoritate divină. El le-a dat puterea să ierte păcatele (Ioan 20: 23). Primii credincioși au primit Duhul Sfâet prin mâinile apostolilor (Faptele 8: 14, 15) și apostolilor le-au fost încredințate „cheile împărăției" (Mat. 16: 19; cf. 18: 18). Biserica primară a fost construită pe „temelia apostolilor..." (Efes. 2: 20), a stăruit în „învățătura apostolilor" (Faptele 2: 42) și a fost legată prin decizia apostolică (vezi faptele 15). Chiar și Pavel, a cărui apostolie și revelație au venit de la Dumnezeu (Gal. 1), a avut acreditarea confirmată de Cei doisprezece apostoli din Ierusalim (vezi Gal. 2: 2, 9). Scriitorul Epistolei către Evrei recunoaște că mesajul lui Cristos „a fost adeverit de cei care l-au auzit" (2: 3). Această ultimă expresie este importantă; au existat profeți și scriitori ai cărților din Noul Testament care erau diferiți de cei doisprezece apostoli (Marcu, Luca, Pavel, Iacov, Iuda, și scriitorul Epistolei către Evrei), dar mesajul fiecăruia dintre ei a fost confirmat de către cei doisprezece apostoli. Marcu a fost asociat cu Petru; Iacov și Iuda au fost asociați cu apostolii

şi probabil că au fost fraţi cu Iisus. Luca a fost însoţitorul lui Pavel, al cărui mesaj a fost confirmat de apostoli (Faptele 15; Gal. 2) şi de Petru (2 Petru 3: 15, 16). Scriitorul Epistolei către Evrei recunoaşte că este îndatorat celor doisprezece apostoli (2: 3) care L-au „auzit" pe Cristos. De fapt, în urma morţii lui Iuda au fost stabilite două condiţii pe care trebuia să le îndeplinească cineva pentru a fi unul dintre Cei doisprezece: candidatul trebuia (1) să fie un membru al grupului de ucenici care au fost martori oculari de la începutul lucrării lui Iisus, şi (2) să fie un martor ocular al lui Cristos cel înviat (Faptele 1: 21, 22). Numai doi bărbaţi s-au calificat şi apoi Mâtia a fost ales şi el „a fost numărat împreună cu cei unsprezece apostoli" (v. 26).

Aceste fapte au implicaţii foarte semnificative cu privire la limitele canonului Noului Testament din Scriptură, şi anume, nicio scriere datată după moartea Celor doisprezece nu poate fi canonică. Numai Cei doisprezece pot atesta adevărul unei scrieri despre Cristos. După ce au murit toţi martorii oculari, canonul revelaţiei lui Cristos a fost încheiat. Şi întrucât Cristos este revelaţia deplină şi finală a lui Dumnezeu, trebuie să tragem concluzia că această colecţie

de cărţi autorizate de cei doisprezece, apostoli este revelaţia deplină şi finală a lui Dumnezeu pentru oameni.

Cele douăzeci şi şapte de cărţi din Noul Testament stat singurele scrieri apostolice autentice care există

După ce au fost cunoscute faptele în general, Biserica creştină a acceptat în mod unanim în cursul anilor autenticitatea celor douăzeci şi şapte de cărţi ale Noului Testament. Este adevărat că unii creştini dia secolul al doilea au avut îndoieli cu privire la anumite cărţi din Noul Testament cum sunt Evrei, Iacov, 2 Petru, 2 şi 3 Ioan, Iuda şi Apocalipsa (numite „antilegomena" sau „cărţi împotriva cărora se vorbeşte"). Dar o dată ce a fost atestată paternitatea şi mesajul lor, a existat o acceptare universală a autorităţii lor divine. Şi în ciuda criticii prearheologice la adresa unora dintre aseste cărţi, există dovezi ample pentru a sprijini faptul că aceste cărţi au fost scrise în primu'! secol.15 în privinţa aceasta este important să observăm că Epistola a 2-a a lui Petru, care a fost atacată deseori, are mai multe dovezi cu privire la

autenticitatea ei decât au lucrările lui Tacitus.

Chiar în Noul Testament există multe dovezi ale formării unui canon de scrieri apostolice pe măsură ce acestea au fost scrise. În primul rând, a existat un efort deliberat de a *selecta* numai scrierile autentice cu privire la viaţa lui Cristos (Luca 1: 1 – 4) şi numai epistolele autentice ale apostolilor (2 Ţes. 2: 2). Apostolii au fost un fel de „canon viu" de martori oculari pentru învăţăturile despre Cristos care circulau (cf. 2 Petru 1: 16; 1 Ioan 1: 3; 4: 1, 6). În al doilea rând, acele cărţi care au fost autorizate, de către apostoli, au fost recomandate pentru citire în biserici (Col. 4: 16; Apoc. 1: 3). În al treilea rând, aceste cărţi au circulat în alte *biserici* (Col. 4: 16; Apoc. 1: 11) şi au fost puse alături de Scripturile Vechiului Testament (2 Petru 3.15, 16). În cărţile mai târzii din Noul Testament există citate din cărţile mai timpurii, care au fost citate cu autoritate de Scriptură. Pavel a citat din Evanghelia după Luca (1 Tim. 5: 18; cf. Luca 10: 7) şi Iuda l-a citat pe Patru (cf. Iuda 17 şi 2 Petru 3: 2). De asemenea, Luca a presupus că Teofil era în posesia „celei dintâi cărţi" (Faptele 1: 1). Multe dintre cărţi probabil că au fost destinate unui grup mai larg de biserici. Epistola lui Iacov este adresată „către cele douăsprezece seminţii care sunt împrăştiate" (1: 1); Epistola lui Petra este scrisă „către aleşii care trăiesc ca străini, împrăştiaţi..." (1: 1) iar Apocalipsa a fost trimisă la „cele şapte biserici" din Asia Mica (1: 11). Prin urmare, din cele mai vechi timpuri a existat un grup de scrieri selectate care au fost aprobate de apostoli, scrieri care circulau şi erau citite în biserici.

Numai douăzeci şi şapte de asemenea cărţi autentice ne-au fost transmise de la apostoli. În ce priveşte promisiunea lui Iisus că-i va

călăuzi pe apostoli în „tot adevărul" noi putem presupune că aceste douăzeci şi şapte de cărţi împlinesc acea promisiune. Chiar dacă au existat alte cărţi scrise de un scriitor al Noului Testament autorizat de apostoli, cum este epistola la care se referă Pavel în 1 Corinteni 5: 9, putem presupune că nu a conţinut niciun adevăr despre Cristos care să nu fie găsit în aceste douăzeci şi şapte de cărţi care există. Aşa numita Epistolă către Laodiceeni (Col. 4: 16) se poate referi la ceea ce cunoaştem sub numele de Epistola către Efeseni.16 Dacă nu este

aceasta, atunci se încadrează în aceeași categorie cu așa-numita epistolă „pierdută" către corinteni, scrisă de Pavel. Ceea ce știm este că există douăzeci și șapte de cărți autentice din perioada apostolică, cărți care oferă o împlinire a promisiunilor despre „tot adevărul", pe care le-a făcut Iisus. În plus, știm că această revelație despre Cristos este revelația completă și finală a lui Dumnezeu pentru oameni (Col. 2: 3; Evr. 1: 1 și urm.). Prin urmare, am putea trage concluzia că prin scrierile apostolice din Noul Testament s-a încheiat canonul Scripturii. Ioan, ultimul dintre apostoli care a murit, se pare că și-a dat seama că el încheia canonul Scripturii când a încheiat Apocalipsa. El nu numai că a scris revelația finală a lui Iisus Cristos, revelație care trebuia să rămână nepecetluită, deoarece vremea împlinirii era aproape (22: 10), ci el a scris un blestem pentru oricine care adaugă sau scoate ceva din cartea lui (v. 18 – 19). Întrucât Ioan a fost ultimul supraviețuitor dintre apostoli când a scris ultima sa carte, și întrucât nu mai putea fi scrisă nicio carte apostolică după moartea lui, și întrucât „tot adevărul" a fost încredințat apostolilor, afirmația cu care încheie și în care se referă la a nu adăuga la „cuvintele prorociei din cartea aceasta", este o afirmație care, cel puțin indirect, se referă la întregul canon al Scripturii. Cristos a împlinit totul, apostolii Lui au spus totul, și ultimul Lui apostol a încheiat canonul.

Testul pentru un profet fals sau pentru o scriere falsă

Vechiul și Noul Testament nu sunt singurele scrieri care afirmă că au o origine divină. Coranul pretinde că este inspirat» la fel ca și Cartea Mormonilor și scrierile profetului Bahai, Bahă U'llân. Există de asemenea mulți contemporani care sunt aclamați ca profeți, cei mai faimoși dintre aceștia fiind Edgar Cayce și Jeane Dixon. Spațiul nu ne permite să facem o analiză sistematică a afirmațiilor și acreditărilor tuturor scrierilor acestor persoane. Pentru scopul nostru va fi suficient să prezentăm aici testul pentru un profet fals sau pentru scrieri false, și să ilustrăm acest text prin exemple luate de la acești așa-ziși profeți.

Pretind ei că au o revelație nouă de la Dumnezeu pentru omenire? La drept vorbind, cea mai mare parte a prezicerilor lui Edgar Cayce

și Jeane Dixon nu sunt religioase; ele nu vin ca o revelație a lui Dumnezeu pentru omenire. Mohamed, Joseph Smith și Bahă U llân sunt într-o situație diferită. Fiecare dintre ei pretinde că a avut inspirație divină. Același lucru este adevărat cu privire la David Berg, fondatorul cultului Copiii lui Dumnezeu.

Când orice pretins profet vine cu o nouă revelație a lui Dumnezeu pentru omenire, știm că nu este un proroc de la Dumnezeu. Potrivit Noului Testament un asemenea om poate părea „un propovăduitor al neprihănirii", dar în realitate este un emisar al diavolului sau un „înger de lumină" satanic (2 Cor. 11: 14, 15). Am văzut deja că Iisus Cristos este revelația deplină și finală a lui Dumnezeu și că apostolii Lui au fost însărcinați să spună „tot adevărul" despre El. Când a murit ultimul dintre apostoli, revelația a fost încheiată. Oricine care adaugă ceva este sub blestemul lui Dumnezeu. Prin urmare, toți acești „profeți" moderni care pretind că adaugă o revelație nouă sau suplimentară la cea din Biblie trebuie să fie categorisiți ca profeți falși.

Au ei o revelație diferită pentru omenire? Nu toți cei care au o revelație diferită de cea a Scripturii pretind că spun ceva diferit. Acesta este un aspect la care credinciosul trebuie să fie atent. „Să nu dați crezare oricărui duh; ci să cercetați duhurile, dacă sunt de la Dumnezeu; căci în lume au ieșit mulți proroci mincinoși" (1 Ioan 4: 1). În același fel, Pavel i-a avertizat pe tesaloniceni: „Să nu vă lăsați clătinați așa de repede în mintea voastră, și să nu vă tulburați de vreun duh, nici de vreo vorbă, nici de vreo epistolă, ca venind de la noi..." (2 Țes. 2: 2). Iisus i-a avertizat pe ucenicii Săi în câteva împrejurări: „Păziți-vă de prorocii mincinoși" (Mat. 7: 15) și „Se vor scula Cristoși mincinoși și proroci mincinoși; vor face semne mari și minuni, până acolo încât să înșele..." (Mat. 24: 24).

De unde putem ști dacă acești „profeți" sunt falși? Moise a expus condițiile în Deuteronomul 13 și 18. Dacă el zice: „Haidem după alți dumnezei – dumnezei pe care tu nu-i cunoști – și să le slujim", să n-asculți de cuvintele acelui proroc sau visător de vise" (13: 2). Moise adaugă: „Voi să mergeți după Domnul, Dumnezeul vostru, și de El să vă temeți; poruncile Lui să le păziți; de glasul Lui să ascultați..." (13: 4). Moise i-a avertizat de asemenea că profetul „care va vorbi în numele

altor dumnezei, profetul acela să fie pedepsit cu moartea" (18: 20). Pe scurt, orice profet care vorbește în numele altui dumnezeu sau care dă o revelație diferită de cea a Dumnezeului Bibliei este un profet fals. Apostolul Pavel a rezumat bine această idee pentru creștini când a spus: „Chiar dacă noi înșine sau un înger din cer ar veni să vă propovăduiască o Evanghelie deosebită de aceea pe care v-am propovăduit-o noi, să fie anatema!" (Gal. 1: 8). „Există o singură Evanghelie: este Evanghelia mântuirii prin harul lui Dum

nezeu, fără faptele omahii (Gal. 2: 21; 3: 11; cf. Rom. 4: 5; Tit 3: 5 – 7; Efes. 2: 8 – 9).

Un alt test doctrinar important pentru adevăr este mărturisirea lui Iisus Cristos ca Dumnezeu întrupat în trop omenesc (1 Ioan 4: 1; cf. Ioan 1: 1, 14). Cei care contestă mărturia apostolică despre Cristos sunt conduși de „duhul lui anticrist" (1 Ioan 4: 3). Apostolul Ioan adaugă: „Ciae cunoaște pe Dumnezeu, ne ascultă; cine nu este din Dumnezeu, nu ne ascultă. Prin aceasta cunoaștem duhul adevărului și duhul rătăcirii" (v. 6).

Pe baza acestor două criterii doctrinare – divinitatea și umanitatea lui Cristos și justificarea numai prin credință – știm că scrierile mormonilor, ale martorilor lui Iehova, ale lui Bahî Ullân, ale lui Maho-med și ale multor alte culte nu sunt de la Dumnezeu. Mormonii contestă atât dumnezeirea lui Cristos cât și mântuirea numai prin

credință. Mohamed și Bahî Ullân au crez Kt că Iisus Cristos a fost doar un profet care nu a murit pentru păcatele noastre și care este depășit de profetii care au venit după El.18 Martorii lui Iehova contestă dumnezeirea lui Cristos, susținând că El a fost îngerul Mi-hast, o făptură crestă.19 Cristos a proclamat că El este singura cale către Dumnezeu (Ioan 10: 1, 9; 14: 6) și apostolii au accentuat același lucru (Faptele 4: 12; 1 Tim. 2: 5; Evr. 10: 10 – 12). Pe acest temei, scrierile l-ai Bahî Ullân trebuie respinse, întrucât ele îl coboară pe Cristos la statutul de simplu profet al e cărui afirmații au fost valabile doar pentru poporul Lui din vremea aceea, dar că a fost depășit de

Bahă-Ullân.*

Obţin şi *revelaţia de la îngeri sau de la duhuri*? Dumnezeu le-a vorbit oamenilor din vechime prin vise (Gen. 28; Dan. 2), vedenii (Dan. 7; Zah. 1), îngeri (Gen. 18; Dan. 9) şi în „multe feluri" (Evr. 1: 1). Dar ni se spune răspicat că „la sfârşitul acestor zile, ne-a vorbit prin Fiul, pe care L-a pus moştenitor al tuturor lucrurilor, şi prin care a făcut şi veacurile" (Evr. 1: 2). Pavel ne-a avertizat cu privire la revelaţii primite de la vreun „înger din cer" (Gal. 1: 8) sau de la vreun „duh" (2 Ţes. 2: 2). În aceste zile de pe urmă Dumnezeu ne-a dat o revelaţie deplină şi finală în Fiul Său şi prin apostolii Lui împuterniciţi. Orice altă pretinsă revelaţie trebuie să fie în strictă conformitate cu ceea ce au spus ei.

Scripturile afirmă de asemenea limpede că orice încercare din partea noastră de a comunica cu duhuri din alte lumi este interzisă şi nu este de la Dumnezeu. Încercarea de a comunica cu morţii este numită „necromanţie" şi este interzisă explicit în Scriptură. „Să nu fie la tine... nimeni care să întrebe pe morţi. Căci oricine care face aceste lucruri este o urâciune înaintea Domnului" (Deut. 18: 11, 12). Având în vedere acest avertisment nu este greu să stabilim dacă David

Berg este de la Dumnezeu, când el mărturiseşte că şi-a primit „revelaţiile" de la mama lui care este moartă şi de la un înger numit „Abraham". Acelaşi lucru este adevărat cu privire la Bahî Ullân, care nu numai că permite ci, prin interpretul său „infailibil" Abdul-Baha, încurajează contactul cu spiritele celor morţi:

Unitatea omenirii, aşa cum este prezentată de Bahî U Hân, se referă nu numai la oamenii care sunt încă în trup, ci la toate fiinţele umane, fie că sunt în trup, fie că sunt fără trup... Comuniunea spirituală unii cu alţii, departe de a fi imposibilă sau nenaturală, este constantă şi inevitabilă... Pentru Profeţi şi pentru sfinţi aceasta comuniune este la fel de familiară şi reală cum este pentru restul omenirii vederea obişnuită şi conversaţia.23

Această mărturisire nu le lasă creştinilor nicio alternativă decât să-l declare pe Bahî Ullân profet fals care în este contact cu duhuri rele.

Folosesc ei vreun obiect de ghicire atunci când fac prorociile? Un alt test pentru un proroc adevărat, dat de Moise şi repetat de

proroci, se referă la folosirea unor obiecte fizice cu care așa-zisul proroc ar avea rezultate „divine". „Să nu fie la tine... nimeni care să aibă meșteșugul de ghicitor... Căci oricine face aceste lucruri este o urâciune înaintea Domnului" (Deut. 18: 10, 12). Isaia a vorbit împotriva „ghicitorilor" (44: 25) și Ieremia a adăugat: „Să n-ascultați pe prorocii voștri, pe ghicitorii voștri..." (27: 9). Potrivit lui Zaharia: „Terafimii vorbesc nimicuri, ghicitorii prorocesc minciuni" (10: 2).

Pe baza acestui criteriu atât Jeane Dixon cât și Joseph Smith sunt descalificați. Jeane Dixon mărturisește că folosește un glob de cristal. Se știe că atunci când Joseph Smith a tradus Cartea Mormonilor a folosit o piatră pusă într-o pălărie care-i venea peste față. S-a dovedit de asemenea că Smith a folosit o piatră magică și că a purtat un talisman ocult al lui Jupiter în jurul gâtului.24 Asemenea obiecte oculte sunt interzise de Dumnezeu și sunt semne caracteristice pentru un proroc fals.

Este concentrată prorocia asupra persoanei lui Iisus Cristos? Iisus însuși a declarat, în cel puțin cinci ocazii, că El este tema scrierilor, profetice (Mat. 5: 17; Luca 24: 27, 44; Ioan 5: 39; Evr. 10: 7). Apostolii au repetat această afirmație (Faptele 10: 43). Ioan a scris: „Mărturia lui Iisus este duhul prorociei" (Apoc. 19: 10). Prin urmare, acei proroci care nu-L mărturisesc pe Iisus nu sunt de la Dumnezeu. Ioan a adăugat în Epistola lui: „Orice duh, care nu mărturisește pe Iisus, nu este de la Dumnezeu" (1 Ioan 4: 3).

Chiar și o examinare superficială a scrierilor lui Jeane Dixon arată că Iisus nu este în centrul scrierilor ei. Este foarte clar că scrierile lui Bahî U llân nu se concentrează asupra lui lui Cristos, și este îndoielnic dacă lucrările lui Joseph Smith se concentrează cu adevărat asupra lui Cristos. Desigur, Coranul nu este o mărturie despre Iisus. Putem trage concluzia că numai acele scrieri care ne îndreaptă privirile spre Iisus Cristos sunt de la Dumnezeu. Vechiul și Noul Testament sunt singurele Scripturi care furnizează în mod indubitabil o revelație mesianică care se concentrează asupra lui Iisus și care este confirmată în mod divin.

Fac ei vreodată prorocii false? Este greșit să credem că

împlinirea unei preziceri este un semn indiscutabil despre originea ei divină. Dar opusul acestei afirmații este în mod clar un test negativ pentru un proroc fals, și anume: „Când ceea ce va spune profetul acela în Numele Domnului *nu va avea loc și nu se va întâmpla*, va fi un cuvânt pe care nu l-a spus Domnul" (Deut. 18: 22).

Acest test negativ pentru adevărul sau falsitatea unei profeții arată că profeți cum sunt Edgar Cayce, Jeane Dixon, și alții de seama lor, sunt profeți falși. Este îndoielnic dacă ei au dreptate în mai mult de 60 la sută din prezicerile lor, dar chiar dacă ar fi 80 la sută sau mai mult, tot ar fi greșiți în 20 la sută din preziceri și astfel ar fi socotiți profeți falși. Se știe că Jeane Dixon a greșit în multe preziceri pe care le-a făcut, iar Joseph Smith a făcut o prezicere greșită despre Zion.25 Bahî U llân a prezis înainte de începutul secolului nostru că urma să vină în lume o epocă de pace. Prezicerea lui a fost urmată de cea mai grozavă perioadă de războaie pe care a cunoscut-o lumea, inclusiv primul și al doilea război mondial, războaiele din Asia, din Orientul Mijlociu și multe războaie din Africa, și războaiele continuă până în zilele noastre, la o sută de ani după această prezicere.26

Sunt ei profeți oficiali sau profeți confirmați de Dumnezeu? În Vechiul Testament avem dovezi că a existat o serie oficială de profeți începând cu Moise. Fiecare profet a scris și cartea lui a fost pusă înaintea Domnului (Deut. 31: 24 – 26; Iosua 24: 26). Mai târziu, Samuel a înființat o școală de profeți (1 Sam. 19: 20) și Ezechiel vorbește despre un „registru" oficial al profeților (Ezech. 13: 9). Dacă man-datul profetic al unui profet era pus la îndoială, un profet de la Dumnezeu putea conta pe o confirmare miraculoasă de la Dumnezeu. Lui Moise i s-a dat toiagul miraculos cu care a despicat apele mării și cu care a făcut numeroase minuni (Ex. 4). Într-o împrejurare când slujba de profet a lui Moise a fost pusă la îndoială, s-a deschis pământul și a înghițit pe Core și pe urmașii lui (Num. 26: 10). Ilie și Elisei au făcut multe minuni pentru a autentifica mandatul lor profetic, inclusiv coborârea de foc din cer (1 Regi 18: 38).

Profeții din Noul Testament au confirmat mandatul lor divin în același mod miraculos. Iisus le-a dat ucenicilor Săi putere să vindece

pe bolnavi, să deschidă ochii orbilor, să scoată afară demoni şi chiar să învie morţi (Mat. 10: 1 şi urm.). Scriitorul Epistolei către Evrei rezumă bine mandatul adevăraţilor apostoli şi spune despre ei: „Dumnezeu întărea mărturia lor cu semne, puteri şi felurite minuni şi cu darurile Duhuluf Sfânt…" (Evr. 2: 4). Dacă un om pretinde că este un proroc de la Dumnezeu, el trebuie să poată avea confirmarea lui Dumnezeu printr-o acţiune remarcabilă a lui Dumnezeu. Pavel şi-a apărat autoritatea divină în faţa corintenilor şi le-a spus: „Semnele unui apostol le-aţi avut printre voi în toată răbdarea, prin semne, puteri şi minuni care au fost făcute între voi" (2 Cor. 12: 12). Au existat, desigur, unii profeţi şi apostoli falşi. Moise a fost confruntat de magicienii din Egipt care au făcut unele lucruri uimitoare. Dar când Dumnezeu, prin mâna lui Moise, a transformat praful în păduchi, magicienii s-au dat bătuţi şi au spus: „Aici este degetul lui Dumnezeu" (Ex. 8: 19). De asemenea, puterea de a învia morţii este scoasă în relief în Noul Testament ca fiind ceea ce face deosebire între un proroc adevărat şi unul fals. Niciunul dintre „prorocii" din vremurile moderne nu face parte din seria oficială de proroci confirmaţi de Dumnezeu şi nici nu posedă aceste puteri profetice unice. Prin urmare, ei nu sunt proroci de la Dumnezeu.

Sumar şi concluzii

Iisus Cristos este Dumnezeu întrupat. În calitate de Dumnezeu, orice lucru care ne învaţă El este adevărat. Iisus ne-a învăţat că cele treizeci şi nouă de cărţi din Vechiul Testament sunt Cuvântul scris al lui Dumnezeu, care are autoritatea lui Dumnezeu. De asemenea, Iisus, care este revelaţia deplină şi finală a lui Dumnezeu, le-a promis celor doisprezece apostoli că vor fi călăuziţi de Duhul Sfânt în „tot adevărul". Singurele scrieri existente care conţin învăţătura apostolică autentică şi confirmată sunt cele douăzeci şi şapte de cărţi ale Noului Testament. Prin urmare, canonul revelaţiei lui „Dumnezeu pentru oameni este încheiat. În aceste şaizeci şi şase de cărţi avem revelaţia completă şi finală a lui Dumnezeu pentru practica şi crezul credincioşilor. Orice duh sau orice profet care pretinde că aduce o revelaţie nouă sau diferită nu este de la Dumnezeu.

Aceasta nu înseamnă că nu există niciun adevăr în alte scrieri

religioase sau în alte cărţi sfinte. Există adevăr în poezia greacă (Faptele 17: 28), în scrierile apocrife (Evr. 11: 35) şi chiar în unele scrieri pseudoepigrafice (Iuda 14), aşa cum se vede din faptul că Noul Testament foloseşte aceste cărţi. Ideea importantă este că Biblia, şi numai Biblia, conţine toate adevărurile doctrinare şi etice pe care

Dumnezeu le-a revelat omenirii. Numai Biblia este canonul sau standardul pentru orice adevăr. Toate celelalte pretinse adevăruri trebuie să fie verificate în raport cu Sfânta Scriptură. Biblia, şi numai Biblia, cu toate cele şaizeci şi şase de cărţi ale ei, a fost confirmată de Dumnezeu prin Cristos că este Cuvântul Lui infailibil.

LECTURI SELECTATE PENTRU CAPITOLUL 18

Archer, Gleason. *Survey of Old Testament Introduction*. Geisler, Norman. *General Introduction to the Bible*. Green, William H. *General Introduction to the Old Testament*. Harris, Laird. *The Inspiration and Canonicity of the Bible*. Harrison, Everett. *Introduction to the New Testament*. Ramm, Bernard. *Protestant Christian Evidences*. Warfield, B.B. *The Inspiration andăuthority of the Bible*. Wenham, John. *Christ and the Bible* (Cristos şi Biblia). Westcott, Brooke F. *A Generat Survey of the History of the Canon of the New Testament*.

Note

1. Pentru o discuţie mai completă referitoare la afirmaţiile Bibliei cu privire la propria sa inspiraţie vezi N.L. Geisler, A Generat *Introduction to the Bible*, Capitolele 1 – 9, sau cartea mea *From God to Us*, Capitolele 1 – 5.

2. Talmudul şi Bibliile evreieşti din zilele noastre socotesc 24, dar Josephus şi alţii combină Rut cu Judecători şi Plângerile cu cartea lui Ieremia, având astfel 22 de cărţi. Vezi Josephus, *Against Apion* I, 8.

3. În sprijinul credinţei în norme morale absolute, vezi cartea mea *Ethics*: *Alternativei and Issues*, *Capitolele 1 – 7*.

4. O expunere excelentă a confirmării de către Cristos a Vechiului Testament se găseşte în cartea lui John W. Wenham *Christ and the Bible*.

5. Bertrand Russell, „Why I Am Not a Christian", în *The Basic Writings ofbertrand Russell*, p. 594.

6. Vezi de asemenea cap. 13 din cartea de față pentru motive pentru care Dumnezeu trebuie să fie infinit.

7. Aceasta nu înseamnă că Biblia a fost dictată verbal, așa cum au susținut greșit unii < (cf. John R. Rice, *Our God-Breathed Book*, p. 265 – 67, 289 – 91). Există diferențe stilistice ușor de recunoscut în Scriptură, diferențe care indică faptul că Dumnezeu a folosit în mod dinamic personalitățile diferite ale diverșilor autori.

8. Pentru o tratare mai completă a canonicității Scripturii vezi cartea mea *A Generat Introduction to the Bible*, Capitolele 10 – 15, sau *From Godto Us*, Capitolele 6 – 10.

9. Pentru o discuție mai detaliată a acestei idei vezi articolul meu „The extent of the Old Testament Canon", în *Cutrent Issues* în *Biblical and Patristic Studies*, ed. Gerald F. Hawthorne, p. 31 – 46.

19. Josephus, *Against Apion*, I, 83.

11. *Babilonian Talmud*, „Sanhedrin", VII-VIII, 24.

12. Pentru alte idei care sprijină acest punct vezi Laird Harris, *Inspiration and Canonicity of the Bible*.

13. Pentru o dezvoltare a acestor argumente vezi cartea lui Bernard Ramm *Protestant Christian Evidences*.

14. Vezi Geisler, *A Generat Introduction to the Bible*, cap. 15, sau *From God to Us*, cap. 10.

15. Vezi Everett F. Harrison, *Introduction to the New Testament*, sau Donald Guthrie, *New Testament Introduction* voi. 4.

16. Vezi Harrison, *Introduction to the New Testament*, p. 311.

17. James A. *Talmage*, *Articles of Faith*, p. 479, numește „justificarea prin credință" o „doctrină periculoasă". Pentru mormoni Iisus este dumnezeu în același sens în care și noi suntem dumnezei(*Journal of Discourses*, I, 51).

18. Vezi *Coran*, *Surah* IV, 157, 171.

19. *Let God Be True*, Watchtower Bible asid Tract Society, „p. 101; și *What Has Religion Done for Mankind*?

20. Vezi j; E. Esslemont. Bazid l/ /Mfe *and the New Era*, p. 102, 127, 135 – 136.

21. Vezi *Letters of Moses David* („MO"), London: Children of God

Trust.

22. *Esslemont*, *Bahă Ullăh*, p. 197.

23. Faptul acesta este documentat în Mormonism: *Shadow or Reality*? de Jerald şi Sandra Tanner, p. 32 şi urm.

24. Descoperirea talismanului ocult al lui Jupiter care a aparţinut lui Joseph Smith a ieşit la lumină într-o comunicare istorică nepublicată prezentată la Navoo Mi, la 20 aprilie 1974 de un istoric mormon, Reed Dumham, intitulată „îs There No Help for the Widow's Son?"

25. Vezi *Doctrines and Covenants*, sec. 97, o profeţie făcută la 2 august 1833. Citäm: „Zion (Missouri) nu poate cădea şi nu poate fi mutat din loc". Dar cu două săptămâni înainte (20 iulie 1833) Zion a fost mutat, tipografiile mormonilor au fost distruse şi conducătorii mormoni au fost izgoniţi din oraş. Smith era în Kirtland, Ohio, şi nu aflase nimic despre căderea Zionului când a făcut publică „revelaţia".

26. *Esslexnont*, *Bahă Ullân*, p.144.